MAULWURFSARBEIT IV

associazione delle talpe / Rosa Luxemburg Initiative Bremen (Hrsg.):

Maulwurfsarbeit IV

Impressum
Bremen 2018

Kontakt
associazione delle talpe
c/o Infoladen
St. Pauli-Str. 10-12
28203 Bremen
talpe.org
mail@talpe.org

MAULWURFSARBEIT IV

INHALTSVERZEICHNIS

Moritz Zeiler / Simon Dietz

Zur Einleitung

> „Die Linke machte einmal den Fehler anzunehmen, daß sie ein Monopol auf Antikapitalismus hätte; oder umgekehrt: daß alle Formen des Antikapitalismus zumindest potentiell fortschrittlich seien. Dieser Fehler war verhängnisvoll – nicht zuletzt für die Linke selbst."[1]

Kritik des Kapitalismus war und ist nie ein Monopol der Linken, daher bedarf Ökonomiekritik stets auch der Ergänzung um Ideologiekritik. Antisemitismus, Nationalismus und Islamismus beispielsweise waren und sind ebenfalls Reaktionen auf gesellschaftliche Entwicklungen und Krisen. Es sind Versuche, autoritäre Alternativen zu den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen anzubieten.

Die vorliegende Textsammlung versammelt zwanzig Beiträge zu verschiedenen thematischen Schwerpunkten: Sowohl Beiträge zu einer am Marxschen Werk orientierten Kritik der politischen Ökonomie, als auch Beiträge zur Kritik reaktionärer Ideologien und zur Debatte um Widersprüchlichkeiten sozialer Bewegungen. Ein Teil der Beiträge dokumentiert Veranstaltungen, die anhand von Themen wie unter anderem Geld, Schulden, Emanzipation und Gewalt Ansätze bieten für eine angemessene Analyse des zeitgenössischen Kapitalismus. Ein weiterer Teil widmet sich der kritischen Analyse von Antisemitismus, Islamismus und der Neuen Rechten als Beiträge zu einem besseren Verständnis aktueller autoritärer Tendenzen. Des weiteren finden sich Beiträge zu regressiven Momenten sozialer Bewegungen. Der Band endet mit einem Beitrag zu materialistischem Feminismus.

Wie die bisherigen Veröffentlichungen ist auch *Maulwurfsarbeit IV* wieder eine Dokumentation des Veranstaltungsprogramms von associazione delle talpe aus den letzten Jahren. In den Vorworten von *Maulwurfsarbeit I* und *Maulwurfsarbeit II* haben wir einige Überlegungen zu unserer Veranstaltungs- und Publikationspraxis formuliert.[2] Daran hat sich wenig geändert. Die Publikationen *Staatsfragen* und *Maulwurfsarbeit I-III* haben wir mit freundlicher Unterstützung der Rosa-Luxemburg-Stiftung (RLS) in deren Reihe rls papers herausgebracht. Aufgrund von Sparmaßnahmen und veränderter Publikationspolitik seitens der RLS wird dies nicht mehr fortgesetzt. Daher veröffentlichen wir *Maulwurfsarbeit IV* nun in Eigenregie. Angesichts des seit länger prekären Zustandes der Linken haben wir die Debatten im Umfeld der RLS um eine Neuformierung einer pluralen Mosaiklinken mit Interesse verfolgt und denken, dass unsere Diskussionsveranstaltungen und Publikationen einen Beitrag dazu leisten können. Kritik an autoritären Entwicklungen und reaktionären Ideologien halten wir für unerlässlich, wenn eine künftige Linke einen besseren Eindruck machen soll wie die bisherige. Daher verstehen wir auch *Maulwurfsarbeit IV* als einen weiteren bescheidenen Kommentar zu einer Diskussion um die Konturen einer emanzipatorischen Linken. Wie bisher teilen wir auch bei der aktuellen Textsammlung nicht alle Positionen der Autor_innen, halten sie jedoch ausnahmslos für wichtige Diskussionsanregungen. Wie unsere Veranstaltungen verstehen wir auch diese Veröffentlichung als eine Einladung zur Debatte und freuen uns auf Kommentare.

Die ersten Beiträge widmen sich der Kritik der politischen Ökonomie und des Staates. Dabei werden im Einzelnen verschiedene Aspekte wie Geld, Schulden, Emanzipation, Sklaverei, Staat, Nation und Weltmarkt behandelt.

Ingo Stützle stellt in seinem Text *Der Gott der Waren – Die ökonomische Theorie und ihr Geld* unterschiedliche Interpretationen des Geldes vor. Dabei präsentiert er die Theorien zum Geld bei Klassik, Neoklassik, Keynes und Marx. Abschließend gibt er einen Ausblick auf aktuelle Entwicklungen des Geld- und Kreditsystems und damit verbundenen analytischen Herausforderungen.

In seinem zweiten Beitrag unter dem Titel *Staatsschulden als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie – Eine Forschungsnotiz* fasst Ingo Stützle die Ausführungen zum Thema Staatsschulden im Werk von Marx zusammen. Dabei geht er unter anderem ein auf die Bedeutung der Staatsschulden für die sogenannte ursprüngliche Akkumulation, Verschuldung als Moment von Staatsgründung und Staatsschuldpapiere als Form fiktiven Kapitals.

Einen weiteren Beitrag zur Auseinandersetzung mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie liefert Jan Hoff. In *Befreiung heute: Emanzipationstheoretisches Denken und historische Hintergründe* stellt er mit Fokus auf die Schriften *Das Kapital* und *Grundrisse* die fragmentarischen Überlegungen bei Marx von gesellschaftlicher Emanzipation als „volle und freie Entwicklung jedes Individuums" und „wahres Reich der Freiheit" vor.

In ihrem Beitrag *Sklaverei und Profit* formuliert Heide Gerstenberger eine Kritik des common sense sowohl des Marxismus als auch Liberalismus in allen Spielarten bezüglich einer Unvereinbarkeit kapitalistischer Produktionsweise und direkter Gewalt- und Abhängigkeitsverhältnisse. Am Beispiel der Sklaverei zeigt sie historisch, dass weniger ökonomische Rationalität als vielmehr gesellschaftliche Kämpfe persönliche Ausbeutungs- und Knechtschaftsverhältnisse beseitigten. Neben rassistischen Motiven spielte die durchaus profitable Ausbeutung eine wichtige Rolle in der Befürwortung von Sklaverei. Nach Gerstenberger existieren und rechnen sich erzwungene Arbeitsverhältnisse auch heute noch.

Auch wenn Marx sein geplantes Buch zum Staat nicht realisieren konnte, liefern seine verstreuten Überlegungen zu Staat und Politik wichtige Stichworte für spätere Staatsinterpretationen. Anhand der marxistische Staatsverständnisse von Lenin, Gramsci und Paschukanis gibt Moritz Zeiler in seinem Beitrag *Staatsverständnisse und -mißverständnisse. Einführung in materialistische Staatskritik* einen Überblick zu den zentralen Thesen und theoretischen Unterschieden.

1 Moishe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust, Freiburg 2005, S. 194.

2 Jan Sparsam/Moritz Zeiler: Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative (Hrsg.): Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, Berlin 2010, S. 4-7 und Moritz Zeiler/Oliver Barth: Zur Einleitung, in: Maulwurfsarbeit II. Kritik in Zeiten zerstörter Illusionen, Berlin 2012, S. 4-6.

Oliver Barths Beitrag *Staat, Nation, Weltmarkt. Eine theoretisch-historische Grenznäherung* knüpft an die Frage nach der Interpretation des Staats im Kapitalismus an. Dabei erörtert er vor allem das Verhältnis von Staat, Nation und Nationalismus sowie Weltmarkt. Barth gibt einen Überblick zu marxistischen Debatten und endet mit einem Ausblick zu aktuellen Entwicklungen.

Nach dem Themenschwerpunkt der ersten Beiträge auf kritische Analysen von Ökonomie und Staat im Kapitalismus folgt ein zweiter Themenschwerpunkt zur Kritik reaktionärer Ideologien wie Antisemitismus, Rassismus und Islamismus.

Die nächsten vier Beiträge widmen sich der Kritik des Antisemitismus. Ausgehend von der Analyse historischer Quellen zeichnet Klaus Thörner den Judenhass bei Luther und in der Reformation nach. In *Die Reformation oder: Wie der Judenhass zum deutschen Beruf wurde* präsentiert er zentrale Aspekte der Judenfeindschaft im Lutherschen Denken und sein Fortwirken im nationalsozialistischen Antisemitismus.

In *Welterklärung und Vernichtung – Kritische Theorie des Antisemitismus* gibt Andreas Peham einen Überblick über die Antisemitismuskritik von Horkheimer und Adorno. Basierend auf deren Schriften *Juden und Europa, Elemente des Antisemitismus* und *Studien zum autoritären Charakter* stellt er deren zentrale Thesen einer kritischen Antisemitismustheorie dar.

Ebenfalls mit der Kritischen Theorie über Antisemitismus befasst sich Christine Kirchhoff. In ihrem Beitrag *Das „Gerücht über die Juden“ – Zur (Psycho-)Analyse von Antisemitismus und Verschwörungstheorien* legt sie den Fokus auf die These von Antisemitismus als pathischer Projektion.

Nach diesen drei Beiträgen mit theoretischem Schwerpunkt besitzt der folgende Text von Olaf Kistenmacher und Sina Arnold historischen Charakter. Die beiden Autor_innen werfen ihren Blick in *Die üblichen Verdächtigen. Der Fall Rosenberg* auf antisemitische Aspekte im Fall des Hochverratsprozesses gegen das jüdische Ehepaar Rosenberg in den USA der McCarthy-Ära.

Es folgt ein zweiter Beitrag von Andreas Peham zur Kritik des Rassismus. In *Rassismus in (sozial-)psychologischer Perspektive* betont Peham die Differenz zwischen Antisemitismus und Rassismus – im Gegensatz zu vielen populären bis akademischen Untersuchungen, welche Antisemitismus als simple Spielart des Rassismus missverstehen. Er stellt jedoch zur Debatte, inwiefern die Beiträge von Freud, Horkheimer und Adorno zur kritischen Antisemitismusanalyse auch für eine Analyse des Rassismus genutzt werden können. Dabei diskutiert er vor allem psychoanalytische Deutungen um den Begriff der Projektion, zeigt aber auch die Grenzen solcher Ansätze auf.

Volker Weiß diskutiert in seinem Text die Frage der Anwendbarkeit des Faschismusbegriffs auf aktuelle politische Bewegungen wie den Islamischen Staat (IS). In *Islamischer Faschismus?* benennt Weiß vielfältige Gemeinsamkeiten zwischen historischen faschistischen Bewegungen und Regimes des zwanzigsten Jahrhunderts und aktuellen islamistischen Bewegungen: Ablehnung des Liberalismus, Antisemitismus, Diskriminierung von Frauen und sexuellen Minderheiten, Gewaltfetisch etc. Als wichtigsten Einwand gegen den Begriff des Islamfaschismus nennt er dessen Potential zur Staatsgründung.

Ebenfalls der Kritik des Islamismus widmet sich Lothar Galow-Bergemann. Sein Beitrag *Religionskritik, Diskriminierung und Emanzipation – Anmerkungen zur Islamdebatte* präsentiert Thesen für eine linke Kritik am Islam als Religion und politischer Bewegung. Dabei distanziert er sich sowohl von rechten Islamkritiken und deren rassistischer Motivation wie auch von linken Verharmlosungen des Islams aus kulturrelativistischer und antirassistischer Motivation.

Die Kritik des Kulturrelativismus ist Thema von Sama Maanis folgendem Beitrag. In *Warum wir als Linke nicht über den Islam reden können* behandelt er die Unfähigkeit vieler Linker zu Religionskritik im Allgemeinen und einer Kritik des Islam im Speziellen. Er kritisiert dabei ebenso die Bagatellisierung von Religionskritik als Nebenwiderspruch gegenüber dem Hauptwiderspruch der Kapitalismuskritik wie auch die Abwehr jeder Kritik am Islam als „Islamophobie“.

Der dritte thematische Schwerpunkt liegt auf einer Auseinandersetzung mit sozialen Bewegungen. Dabei werden einerseits explizit rechte politische Bewegungen wie die Neue Rechte kritisch analysiert. Andererseits werden Bewegungen wie Linkspopulismus, Ökologiebewegung und Konsumkritik beleuchtet, die bei all ihren Besonderheiten ein linkes Selbstverständnis eint, welches sie jedoch keineswegs vor antiemanzipatorischen Momenten bewahrt. Die einzelnen Texte setzen sich dabei mit der Kritik an Rechtspopulismus und Linkspopulismus sowie mit Querfrontstrategien und rechten Einflüssen in der Ökologiebewegung auseinander. Abgeschlossen wird der Themenkomplex durch einen Beitrag zu Konsumkritik.

In *Autoritäre Revolte – Die „Neue Rechte“: Eine Familienaufstellung* präsentiert Volker Weiß die zentralen Figuren und Diskussionen der Neuen Rechten in der Geschichte der Bundesrepublik. Er zeigt dabei, dass vieles nicht neu, sondern Referenz auf faschistische und nationalsozialistische Ideologie ist, auch wenn allzu direkte Bezüge vermieden werden. Es mögen „neue“ Generationen rechter Aktiver sein – bei näherer Analyse unterscheiden sie sich in vielen Aspekten wenig von einer „alten“ Rechten.

Als Antwort auf das Erstarken des Rechtspopulismus streben fatalerweise nicht wenige Linke nach einem linken Populismus. Die Probleme derartiger Bedürfnisse illustriert Ingo Elbe anhand seiner Auseinandersetzung mit einer der prominentesten aktuellen Befürworterinnen eines Linkspopulismus: Chantal Mouffe. In *Die postmoderne Querfront – Anmerkungen zu Chantal Mouffes Theorie des Politischen* kritisiert er die postmoderne Sympathie für Carl Schmitt, einem der wichtigsten Intellektuellen des Nationalsozialismus. Schmitts Begriff des Politischen dient Mouffe als Stichwort für ihre Kritik des Liberalismus und dem Streben nach neuen Allianzen und Freund-Feindkonstellationen.

Das Streben nach neuen Allianzen ist ebenfalls Thema bei dem anschließenden Beitrag von Thomas Ebermann. Sein Fokus liegt dabei auf dem Streben nach nationaler Souveränität als Antwort auf Globalisierung und Krise, was sowohl Linke als auch Rechte in neuen Querfronten verstärkt zusammenbringt. In *Hoch die nationale Souveränität!? – Zur Kritik an Nationalismus und Querfrontstrategien* kommentiert Ebermann aktuelle autoritäre Entwicklungen in Europa sowie deren linke Erklärungsversuche, beispielsweise bei Eribons Rückkehr nach Reims.

Der nächste Beitrag von Peter Bierl beschäftigt sich mit rechten Tendenzen in der Ökologiebewegung. Sein Text *Grüne Braune – Umwelt-, Tier- und Heimatschutz von rechts* bietet einen historischen Abriss über die Entwicklung der Ökologiebewegung. Im Kontrast zu ihrer Selbstdarstellung und öffentlichen Wahrnehmung als alternativ und links engagierten sich in der Entstehungsphase des Umwelt- und Tierschutzes viele Rechte. Auch wenn der rechte Einfluss heute geringer ist wie noch in den 1980ern, verstehen auch gegenwärtig AfD und NPD Umweltschutz weiterhin als Heimatschutz. Eine emanzipatorische Abgrenzung von rechten

Tendenzen gelingt vielen Linken bei den Grünen und anderen Parteien aufgrund ihrer neu aufgeflammten Heimatliebe jedoch nach Bierl nicht besonders überzeugend.
Abgeschlossen wir der Schwerpunkt zu sozialen Bewegungen mit einem Beitrag zu Konsumkritik. Ulrich Schuster diskutiert in seinem Text *Konsumkritik als Klassenkampf* inwiefern Konsumkritik Potential für Gesellschaftskritik besitzt oder eher die herrschende gesellschaftliche Ordnung affirmiert. Dabei skizziert er die historische Entstehung und Entwicklung konsumkritischer Initiativen nach und präsentiert kritisch deren theoretische Grundlagen.
Der letzte Beitrag der Textsammlung stammt von Koschka Linkerhand und Charlotte Mohs. Ihr Text *Natürlich gesellschaftlich?! Überlegungen zu Arbeit, Natur und Geschlecht* skizziert eine materialistische Analyse des Geschlechterverhältnisses. In Abgrenzung zum postmodernen Feminismus erörtern sie den Zusammenhang von Arbeit, Natur und Geschlecht. Dabei orientieren sie sich unter anderem an Marx, de Beauvoir und Scholz.
Die Textsammlung endet mit der *Veranstaltungschronik* von associazione delle talpe.
Einige Textbeiträge sind Nachdrucke bereits erschienener Veröffentlichungen, andere sind Erstveröffentlichungen. Aufgrund dieser unterschiedlichen Textherkünfte haben wir auf eine einheitliche Schreibweise bezüglich Gender sowie eine einheitliche Zitierweise und Angabe der Literaturnachweise verzichtet.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren herzlich für ihre Beiträge. Einige Texte sind bereits zuvor in anderen Publikationen erschienen – für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck danken wir daher zudem folgenden Zeitungen, Zeitschriften und Verlagen: Antifaschistisches Infoblatt, Ca ira Verlag, jungle world, Klett-Cotta Verlag, konkret, outside the box - Zeitschrift für feminisitische Gesellschaftskritik, Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, sans phrase - Zeitschrift für Ideologiekritik, VSA Verlag. Zuletzt danken wir für Druckkostenzuschüsse: AStA der Universität Bremen, AStA der Universität Hannover, AStA der Universität Oldenburg, AStA der Universität Osnabrück, Fakultätsvertretung Geisteswissenschaften der Universität Wien, Fakultätsvertretung Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien, Rosa-Luxemburg-Initiative - Die Rosa-Luxemburg-Stiftung in Bremen, StuRa der Universität Leipzig - Referat für Antirassismus, Beauftragte für Antifaschismus.

Simon Dietz und Moritz Zeiler sind Mitglieder der Gruppe associazione delle talpe.

Ingo Stützle

Der Gott der Waren – Die ökonomische Theorie und ihr Geld

Unbestritten spielt Geld eine zentrale und alltägliche Rolle, die kapitalistische Wirtschaft ist wesentlich Geldwirtschaft: Geld regiert die Welt. Aber hier beginnt bereits die Unübersichtlichkeit. Es herrschen sehr unterschiedliche Auffassungen davon, *in welchem Sinne* Geld relevant ist – eine Frage, die bis heute die Wirtschaftswissenschaften bewegt (vgl. Ingham 2004). Der folgende Beitrag soll im ersten Teil einen Überblick über die großen Paradigmen der politischen Ökonomie geben – (Neo-)Klassik, keynessche Theorie und Marx. Die Konfusion beim Thema Geld geht vor allem darauf zurück, dass das Verständnis von Geld zu einem guten Teil davon geprägt ist, was man unter „Kapitalismus" versteht – egal ob eine entsprechende Position affirmativ oder kritisch ist. Das ist ein Grund, warum Marx' Ansatz am weitreichendsten ist. Allerdings ist er von unterschiedlichsten Seiten verkürzt rezipiert worden. In einem zweiten Teil werden drei relevante geldtheoretische Problemfelder diskutiert.

1. Geldtheoretische Paradigmen

1.1 Marx' Geldtheorie und -kritik

Marx' *Kritik der politischen Ökonomie*, so der Untertitel von *Das Kapital*, hat das wissenschaftliche Feld der politischen Ökonomie, ihre Kategorien und Prämissen selbst zum Gegenstand. Er will kritisch deren gesellschaftlichen Ursachen auf den Grund gehen. Der im „Mittelalter" von Gott gegebenen, hierarchischen Ordnung setzt die „aufgeklärte" Bourgeoisie eine „natürliche" Ordnung entgegen. Diese kann mit quasi-naturwissenschaftlichen Methoden, ohne expliziten Gottesbezug erschlossen werden.[1] Menschen müssen jetzt nicht mehr die gottgegebene Ordnung und die distributive und kommutative Gerechtigkeit einhalten und etwa „gerechte Preise" bestimmen, vielmehr stellen sich die „natürlichen Preise" auf dem Markt heraus. Marx zeigt, dass sich die „Naturgesetze der kapitalistischen Produktion" (MEW 23: 12) dem Fetischismus verdanken, der jedoch kein falsches Bewusstsein ist, sondern eine materielle Gewalt. Gegenstand seiner Analyse und Kritik sind die Kategorien der politischen Ökonomie, als nicht begriffene, versachlichte Verselbstständigungen gesellschaftlicher Verhältnisse. Der „Menschengeist", so Marx, habe seit „mehr als 2000 Jahren vergeblich" die Wertform „zu ergründen gesucht" (MEW 23: 12). Deshalb besteht das Programm seiner sogenannten Wertformanalyse darin, das „Geldrätsel" (MEW 23: 62) zu lösen, d.h. den Umstand, dass das Geld die wunderliche und zugleich scheinbar selbstverständliche Eigenschaft besitzt, dass man mit ihm alles kaufen kann. Hierfür, so Marx, müsse man eine Analyse vornehmen, deren Notwendigkeit die bürgerliche Ökonomie nicht einmal sah. Was nahm sich Marx also vor? Produktion, so Marx, ist immer gesellschaftliche Produktion, Produktion für andere. Das ist nichts, was die kapitalistische Produktionsweise auszeichnet. Was sie hingegen vor anderen Produktionsweisen auszeichnet, ist, wie die spezifische gesellschaftliche Form, wie sich Produktion für Andere gestaltet (vgl. MEW 32: 552f.). Als Frage formuliert: Wie stellt sich bei kapitalistischer Warenproduktion der gesellschaftliche Charakter der individuell verausgabten Arbeit her? Die politische Ökonomie habe, so Marx, zwar den „Inhalt der Wertbestimmung", also den Zusammenhang von Arbeit und Wertgröße, erfasst, aber „niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt" (MEW 23: 95). Wie also hängen die Waren produzierende Arbeit, die Wertgegenständlichkeit der Produkte (Waren) und das Geld zusammen? Wert ist an einer einzelnen Ware nicht fassbar, der Gebrauchswert hingegen schon. In Beziehung zu einer anderen Ware findet der Wert immer nur einen beschränkten, zufälligen Ausdruck. Einen allgemeingültigen gesellschaftlichen Ausdruck erhält der Wert erst mit dem Geld. Mit dem Geld bekommt die abstrakte Arbeit und damit der Wert eine „unmittelbare Existenzform" (MEW 13: 42). In der Erstauflage des *Kapital* hat Marx hierfür ein instruktives Beispiel angeführt:

> „Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, die gruppirt die verschiednen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien u.s.w. des Thierreichs bilden, auch noch das Thier existirte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs." (MEGA2 II.5: 37)

Erst wenn sich die Warenwelt auf Geld beziehen kann, auf den „Gott der Waren" (MEW 13: 103), können sich die Waren aufeinander als Werte beziehen. Erst mit Geld können die Waren unabhängig von ihrem Gebrauchswert ihren Wertcharakter geltend machen und vor sich hertragen. Damit ergibt sich ein gesellschaftlicher Zusammenhang zwischen abstrakter Arbeit und Geld. Vor diesem Hintergrund ist Marx' Vorwurf gegenüber Ricardo zu verstehen, dass dieser den Zusammenhang von Arbeit und Geld nicht begriffen habe (MEW 26.2: 161). Produkte, die als Waren produziert werden, haben „von Haus aus" noch keinen gesellschaftlichen Charakter, keinen Gebrauchswert für Andere und: keinen Wert. Der Wert kommt zwar bereits bei der Produktion „in Betracht", wie Marx schreibt (MEW 23: 87), aber er kann sich erst im Tausch als solcher beweisen, in Bezug auf Geld. Erst ex post stellt sich heraus, ob die produzierten Waren ein Bedürfnis befriedigen, einen gesellschaftlichen Gebrauchswert für andere darstellen. Erst ex post werden die Bedingungen sanktioniert, unter denen die Waren hergestellt wurden (Produktivität, Kosten, Umschlag etc.). Das ist auch der Grund, warum die wertbildende Arbeitszeit nicht unmittelbar dargestellt werden kann (und warum Marx die Vorstellung kritisiert, man könne das Geld abschaffen und die Warenproduktion beibehalten (vgl. MEW 23: 109, Fn. 50; MEW 13: 68f.; MEW 42: 49ff.). Geld ist demnach die gesellschaftliche Instanz, die die Waren produzierende Arbeit vergesellschaftet, und auf die bezogen sich die spezifische Form der Produktion bewegen muss – nicht nur

1 „[…]ökonomische Wahrheiten", so 1926 Marshall, seien „so eindeutig wie die Geometrie"(nach Dobb 1973: 13 Fn. 9).

als geldvermittelter Warentausch (W-G-W), sondern wesentlich als Verwertungsprozess des Kapitals (G-W … P … W'-G') und schließlich G-G' (zinstragendes Kapital). Eine (ver-)gegenständlichte Vermittlung, die als unmittelbar erscheint, als naturgegeben, überhistorisch.[2]

Marx' Analyse des Geldes umfasst auch die Funktionen des Geldes, die Marx nicht einfach nur voraussetzt oder aufzählt, sondern erklären, begründen will. Geld ist nicht einfach die Summe der Funktionen. Marx und die neoklassischen oder auch die an Keynes orientierten Ansätze unterscheiden sich deshalb auch kaum in der Aufzählung der Geldfunktionen, die Marx als „formelle Gebrauchswerte" des Geldes bezeichnet, sondern, in der Art und Weise wie sie eingeführt werden. Die erste Funktion, die die Bedingung dafür ist, dass die anderen Funktionen überhaupt übernommen werden können, ist in der Wirtschaftstheorie nie Thema: Geld als Maß der Werte (MEW 23: 109ff.). Geld liefert der Warenwelt das Material ihres Wertausdrucks (qualitativ und quantitativ). Diese Funktion wird einfach immer vorausgesetzt, als natürliche Gegebenheit des menschlichen Lebens hingenommen oder mit der Funktion des Geldes, Maßstab der Preise zu sein, gleichgesetzt.[3] Alle weiteren Geldfunktionen, als Bestimmungen des Geldes, sind Marx zufolge Kristallisation der „prozessierenden Beziehungen der Waren aufeinander" (MEW 13: 37).[4] Die weiteren Geldfunktionen Maß der Werte/ Maßstab der Preise und Zirkulationsmittel vorausgesetzt, kann Geld schließlich Geld sein, als wirklich selbstständige, der gesamten Warenwelt gegenüberstehende Gestalt des Werts. Mit dieser Bestimmung kann es Schatz-, Zahlungsmittel und Weltgeldfunktion übernehmen. Mit dem Geld als Zahlungsmittel realisiert eine Ware ihren Wert als Zahlungs*versprechen*. Dieses Zahlungsversprechen wiederum kann selbst die Funktion des Zirkulationsmittels ausüben – damit ist es aber kein Geld, sondern Geldsubstitut, ein Versprechen auf wirkliche Zahlung.[5] Das zeigt auch: Kredit ist kein Geld. Mit dem ersten Band des *Kapital* ist das Geld jedoch noch nicht umfassend bestimmt, sondern nur soweit die Geldfunktionen aus den „prozessierenden Beziehungen der Waren aufeinander" im Austausch der einfachen Warenzirkulation entspringen. Die Zirkulation von Ware und Geld als Kapital sind im dritten Kapitel des ersten Bandes des *Kapital* ebenso wenig behandelt wie die Beziehungen zwischen Geld und Zins, Geld und Wechselkurs.[6]

1.2 Die Klassik und ihr Geld

Die Physiokraten waren laut Marx die „ersten systematischen Dollmetscher des Capitals" (MEGA2 II.4.2: 725). Mit Adam Smith (1723-1790) habe sich die politische Ökonomie „zu einer gewissen Totalität entwickelt, gewissermaßen das Terrain, das sie umfasst, abgeschlossen" (MEW 26.2: 162). In diesem Sinne war Marx durchaus bewusst, wovor auch Foucault (1966: 211) warnte, nämlich das relativ neue Wissensfeld politische Ökonomie als gegeben zu unterstellen und die von ihr systematisierten Weisheiten in die Vergangenheit zu projizieren. Adam Smith formulierte die Trennung von Gebrauchswert („value in use") und Tauschwert („value in exchange") systematisch aus (Smith 1776: 27). Hintergrund ist das sogenannte Wertparadoxon, demnach etwas, was großen Nutzen besitzt (Wasser) kaum Wert habe und etwas, was kaum nützlich sei (Diamant) hingegen einen großen Wert (ebd.). Um letzteren zu verstehen, so Smith, müsse deshalb bei der Bestimmung des Werts der Nutzen konsequent ignoriert werden und vielmehr nach dem Grund der Tauschwertgröße gefragt werden. Das Maß für den Tauschwert sei die Arbeit, nicht die Nützlichkeit. Als Maßstab für den Wert sei Gold nicht tauglich, da dessen Wert selbst schwanke. Aber die Frage nach einem Maß der Werte ist für Smith weniger von Relevanz, denn

> „tauscht und vergleicht man somit Waren weit häufiger mit anderen als mit Arbeit. Es ist daher nur ganz natürlich, wenn man ihren Tauschwert nach der Menge einiger Waren schätzt und nicht nach der Arbeitsmenge, die man damit kaufen kann. Sobald nun der unmittelbare Tausch aufhört und das Geld das übliche Tauschmittel beim Handel geworden ist, wird jede Ware häufiger gegen Geld als gegen eine andere Ware getauscht. So kommt es, dass der Tauschwert jeder Ware häufiger nach der Menge Geld geschätzt wird als nach der Menge Arbeit oder einer beliebigen anderen Ware, die man dafür eintauschen kann." (Smith 1776: 29f.)

Für Smith ist Tausch nichts, was den gesellschaftlichen Zusammenhang konstituiert. Er untersucht den Tausch als einen isolierten Akt zweier Akteure, wobei er eine anthropologisch verankerte „Neigung zum Tausch" (Smith 1776: 17) unterstellt und eine Abhängigkeit der Menschen voneinander, ohne jedoch nach dem gesellschaftlichen Charakter dieser Abhängigkeit zu fragen. Er geht vom Produktentausch, keinem geldvermittelten Warentausch aus. Für Smith ist die Arbeit das wirkliche Maß des Werts, der sich in einem wirklichen Preis ausdrückt – das Geld ist hierfür irrelevant. Geld ist nur für den sogenannten Nominalpreis von Bedeutung, nicht aber Bedingung von Wertausdruck und Tausch überhaupt. Ähnlich argumentiert später David Ricardo (1772-1823), auch wenn Marx ihm zugesteht, er habe „die Bestimmungen des Tauschwerths durch die Arbeitszeit am reinsten formuliert und entwickelt" (MEGA2 II.2: 138). Ausgangspunkt bleibt bei Ricardo ein individueller, vereinzelter Tausch, anthropologische Grundannahmen und eine überhistorische Perspektive (Heinrich 1999: 82ff.). Geld bleibt dem Tausch äußerlich. Ricardo schreibt:

---

2 Geld ist also nicht einfach ein gesellschaftliches Verhältnis, sondern wie Marx bereits gegenüber Ferdinando Galiani (1728-1787) festhält, ein „unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis" (MEW 23: 88, Fn. 27; vgl. Galiani 1751: 111) und wie es gegenüber Autoren wie Georg Simmel (1900) bis hin zu Marxisten wie Costas Lapavitsas wiederholt werden müsste, die davon ausgehen, dass Wesentliches damit gesagt ist, dass Geld ein gesellschaftliches Verhältnis ist und somit über die Einsichten, die Marx in Misère de la philosophie von 1847 formulierte, nicht hinauskommen: „Das Geld ist nicht eine Sache, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis." (MEW 4: 107)

3 Die Gleichsetzung kommt der nicht gestellten Frage gleich, warum es Geld geben muss. Ein Maßstab der Preise setzt voraus, dass es ein (qualitatives) Maß gibt, das seinerseits in (quantitative) Maßeinheiten unterteilt wird (vgl. MEW 23: 113). Der Geldmaßstab wird gesetzlich festgelegt und bekommt Namen wie Taler, Pfund oder Dollar. Zu Marx als Messtheoretiker vgl. Schlaudt 2011.

4 Ausführlichst und eng am Text kommentiert Heinrich (2013: 12-99) das dritte Kapitel des *Kapital* und die Geldfunktionen.

5 Was im heutigen Sprachgebrauch als Zahlungsmittel gilt, ist für Marx Zirkulationsmittel. Von Zahlungsmittel spricht Marx immer dann, wenn nachträglich gezahlt wird, bei Zahlungsversprechen.

6 Eine ausführliche Darstellung bedarf eines eigenständigen Beitrags zu Marx' Geldtheorie und -kritik.

„Produkte werden immer von Produkten gekauft. Geld ist lediglich der Vermittler, durch den der Tausch bewerkstelligt wird. Es kann zuviel von einer bestimmten Ware produziert werden, von der dann ein solches Überangebot auf dem Markt vorhanden sein mag, dass das aufgewendete Kapital nicht zurückerstattet wird. Das kann jedoch nicht in Bezug auf alle Waren der Fall sein." (Ricardo 1817: 247ff.)

Der Sache nach formuliert Ricardo hier das sogenannte saysche Theorem, benannt nach dem Ökonomen Jean-Baptiste Say (1767-1832): jedes Angebot schaffe eine gleich große Nachfrage. Ein allgemeines Ungleichgewicht kann es nicht geben. Wird von einem geldlosen Produktentausch ausgegangen, bei der die Entäußerung einer Ware mit deren Konsumtion in eins fällt, tritt zwischen Verkauf und Kauf kein Geld, dann kann es kein „Überangebot" (Ricardo) geben. Das Geld ist demnach für Auspreisung, den Kauf und Verkauf gar nicht notwendig. John Stuart Mill (1806-1873) bringt diese Vorstellung auf den Punkt:

Es ist nicht das Geld, womit Dinge in Wirklichkeit gekauft werden. [...] Die Thaler und Groschen ... sind eine Art Marken und Anweisungen, ... die ihn berechtigen, einen gewissen Werth von Waaren, welche er sich aussucht, zurückzuerhalten. [...] Es kann, um es kurz zu sagen, ... für die wirtschaftlichen Verhältnisse der Gesellschaft nichts Unwesentlicheres geben als das Geld, außer in seinem Charakter als Einrichtung zur Ersparung von Zeit und Arbeit. Geld ist eine Maschine um schnell und bequem dasjenige auszurichten, was sonst doch geschehen wäre, nur weniger schnell und bequem, wie so viele andere Arten von Maschinen, äußert das Geldwesen einen besonderen und selbstständigen Einfluß nur dann, wenn es in Unordnung gerathen ist. (Mill 1848: 159)

Es liegt nahe, dass Marx unter anderem dieses Zitat vor Augen hatte, als er behauptete

Die Ökonomen pflegen das Geld aus den äußern Schwierigkeiten abzuleiten, worauf der erweiterte Tauschhandel stößt. Andrerseits halten sie dann konsequent am Tauschhandel als adäquater Form des Austauschprozesses der Waren fest, der nur mit gewissen technischen Unbequemlichkeiten verknüpft sei, wofür Geld ein pfiffig ausgedachtes Auskunftsmittel. Von diesem ganz flachen Standpunkt aus hat ein geistreicher englischer Ökonom daher richtig behauptet, Geld sei ein bloß materielles Instrument, wie ein Schiff oder eine Dampfmaschine, aber folglich keine ökonomische Kategorie. (MEW 13: 36f.)

1.3 Marginalistische Revolution: Kritik der Klassik

Neben Marx' Kritik der ökonomischen Klassik formierte sich bereits zu Marx' Zeiten eine bürgerliche Kritik, die den Finger in die Wunde legte und die Inkonsistenzen der ricardoschen Theorie deutlich machte. Bereits Marx führte aufgrund der Kritik von Samuel Bailey an Ricardo im *Kapital* die sogenannte Wertformanalyse deutlicher aus, nahm aber nicht wahr, dass sich in den folgenden Jahren eine grundlegende Verschiebung innerhalb der ökonomischen Theorie hin zur sogenannten Grenznutzentheorie vollzog (vgl. Heinrich 1999: 62ff.). Die wichtigsten Arbeiten, die diese „marginalistische Revolution" markieren, erschienen fast zeitgleich. Carl Mengers *Grundzüge der Volkswirtschaftslehre* (1871), Léon Walras' *Eléments d'Economie politique pure (1874)* und William Stanley Jevons *Theory of Political Economy* (1871).[7] Marx zufolge erkennt Ricardo den Zusammenhang von warenproduzierender Arbeit und Geld nicht. Die Kritik an Ricardo im Anschluss an Bailey löst das Problem hingegen anders. Bailey kritisiert die „mangelhafte Unterscheidung der verschiedenen Bestimmungsmomente des Wertes nach relativem, komparativem und absolutem Wert", zudem das „gänzliche Fehlen einer Theorie der Wertform bei Ricardo" sowie die „Zirkularität in der Ricardoschen Bestimmung der 'value of labour'" (Brentel 1989: 107) – kurzum: Baileys zentraler Kritikpunkt betrifft den absoluten Wert bzw. dass der Wert gleichzeitig etwas Absolutes (Wert) wie Relatives (Tauschwert) sein könne.[8]
Während Marx diesen Widerspruch auflöst, indem er die Notwendigkeit des Geldes als selbstständige Existenzweise des Werts begründet, wenden sich Bailey und schließlich die sogenannte Grenznutzentheorie dem Tauschwert zu, rücken jedoch von Smiths Argument ab, dass der Nutzen für die Werttheorie ignoriert werden müsse. Vielmehr stellen sie den „Grenznutzen" ins Zentrum der Analyse. Der unterschiedliche Wert der Produkte (etwa von Diamant und Wasser) wird aus dem Grenznutzen erklärt, also dem Nutzenzuwachs, den jede zusätzliche Einheit im Verhältnis zur vorherig konsumierten zeitigt. Damit hängt eine weitere Verschiebung statt: Der Wert wird radikal aus der individuellen Perspektive, aus dem bedürftigen Individuum bzw. der Beziehung eines Individuums auf einen Gegenstand „abgeleitet". Nicht ohne Grund schreibt Menger (1871: 1) gleich zu Beginn seines Werkes:

„Der Ausgangspunkt aller wirtschaftstheoretischen Untersuchungen ist die bedürftige Menschennatur. ... Die Bedürfnisse sind der letzte Grund, die Bedeutung, welche ihre Befriedigung für uns hat, das letzte Maß, die Sicherstellung ihrer Befriedigung das letzte Ziel aller menschlichen Wirtschaft."

Carl Menger ist jedoch einer der wenigen neoklassischen Ökonomen, die sich die Mühe gemacht haben, Geld systematisch einzuführen. In einem Handwörterbuch-Beitrag (Menger 1909) argumentiert er konsequent im Rahmen des sogenannten methodologischen Individualismus, den Joseph A. Schumpeter in *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie* ausdrücklich als heuristisches Programm ausgeführt hatte. Menger geht von einem tauschenden Wirtschaftssubjekt aus, das seinen „Nutzen maximieren" will. Es gebe, so Menger,

„kein besseres Mittel, jemanden über seine ökonomischen Interessen aufzuklären, als die Wahrnehmung der ökonomischen Erfolge derjenigen", die die „richtigen Mittel zur Erreichung derselben gebrauchen."

Menger weiter:

7 Baileys Arbeiten erschienen in den 1820er Jahren. Die Arbeiten von einem bedeutenden Vorläufer der Grenznutzenschule, Hermann Heinrich Gossen, etwa 30 Jahre später. Carl Menger waren die Arbeiten von Gossen vor der Ausarbeitung seiner Theorie nicht bekannt. Marx nahm weder Gossen noch die Arbeiten der anderen Begründer des Margninalismus zur Kenntnis.

8 Bei Marshall (1890:51) heißt es: „Thus the term value is relative, and expresses the relation between two things at a particular place and time."

„Das Interesse der einzelnen Wirtschaftssubjekte an ihrer Güterversorgung hat dazu geführt, ihre schwer abzusetzenden Güter zunächst gegen Marktgüter auszutauschen, deren Besitz ihnen aber wegen der großen Marktgängigkeit dieser Güter, die Aussicht bot, sich mittels derselben die unmittelbar begehrten Güter auf dem Markte leicht eintauschen zu können."

Aber nur die Waren werden Geld, so Menger, „welche nicht nur von vielen, sondern schließlich von allen wirtschaftenden Individuen im Austausche gegen die zu Markte gebrachten (minder absatzfähigen!) Güter, und zwar von vornherein in der Absicht angenommen wurden, dieselben weiter zu vertauschen. Erst hiermit war die Erscheinung des Geldes (des Geldes im Sinne eines allgemein gebräuchlichen Tauschvermittlers), gegeben." (Menger 1909: 13) Mengers Ausführung zu Geld als Ware, als marktgängigste Ware, wird bis heute in der neoklassischen Ökonomie als adäquate Einführung des Geldes angesehen. Auch wenn weder klar wird, was der kategoriale Unterschied zwischen Geld und Ware ist und zudem die Fragen offen bleibt, wie diese Konzeption einer Geldware mit dem modernen Geldwesen vereinbar ist. Auch aus neoklassischer Perspektive kam Kritik an Menger. Frank H. Hahn (1989) stellt selbstkritisch und grundsätzlich fest, dass es im neoklassischen Paradigma kein Platz für Geld gebe. Zudem weist er die Begründung Mengers zurück. Geld sei nur dann für den Einzelnen vorteilhaft, wenn es alle verwenden – ein typischer Zirkelschluss des methodologischen Individualismus (Hahn 1987: 26). Zudem stellt Hahn heraus, dass die Neoklassik nicht zwischen Ware und Geld unterscheiden könne und ebenso wenig zwischen Barter und geldvermittelten Warentausch. Legt man Mengers Ausführung und Hahns neoklassische „Selbstkritik" neben Marx' Analyse im zweiten Kapitel des *Kapital*, so fällt durchaus die Ähnlichkeit auf, mit der argumentiert wird – nur dass Marx zuvor im ersten Kapitel, wo es nicht um Handlungen der Warenbesitzer, sondern um Formbestimmungen der Ware geht, gezeigt hat, dass es bei der Analyse der Austauschverhältnisse der Waren ein allgemeines Äquivalent geben muss, damit sich die Waren aufeinander als Werte beziehen können und für die Lösung des Problems, dem die Warenbesitzer im Austausch gegenüberstehen, mit dem Warenfetisch bereits eine Lösung nahegelegt wird (vgl. Wolf 1985: 250ff.).[9] Nur vor diesem Hintergrund kann Marx bei der Analyse des Austauschprozesses, der durch die Handlungen der Warenbesitzer vermittelt wird, argumentieren: die Lösung, das Geld, ist schon da (MEW 23: 101). Bei Marx ist Geld eben nicht einfach ein Mittel zur Vereinfachung des Tausches und kategorial etwas anderes als die Ware. Die „Geldvergessenheit" (Backhaus) der Klassik setzt sich demnach in der Neoklassik fort. In der Neoklassik wird das saysche Theorem im Rahmen der allgemeinen Gleichgewichtstheorie verallgemeinert, in mathematischen Modellen formalisiert. Politische Ökonomie sei „mechanics of utility and self-interest" (Jevons) bzw. „mathematisch-physische Wissenschaft" (Walras) – politische Ökonomie wird zu Economics (vgl. Fine/Milonakis 2008). Kennzeichnend ist, dass die Neoklassik in Form der allgemeinen Gleichgewichtstheorie eine Zwei-Welten-Lehre predigt. Joseph Alois Schumpeter (1954: 354) spricht vor diesem Hintergrund von der Trennung einer realen von der monetären Analyse. Auf der einen Seite gibt es physische Produktionsfaktoren und deren Verteilung. Hier kann alles Wesentliche ohne Rückgriff auf die monetäre Sphäre analysiert werden. Auf der anderen Seite sind Geldmenge und Preise relevant, hier findet Austausch ohne Produktion statt – Geld ist langfristig neutral, ein numéraire, eine Recheneinheit. Der „Ehrenvorsitzende" des Monetarismus, Milton Friedman (1962: 35), behauptet gar:

„ungeachtet der wichtigen Rolle der Unternehmungen und des Geldes in unserer heutigen Wirtschaft ist der charakteristische Zug der Markttechnik, nämlich das Erreichen der Koordination, bereits in dem einfachen Modell der Tauschwirtschaft, die weder Unternehmen noch Geld kennt, vollständig enthalten."

Und Paul Samuelson (1948: 49) ergänzt:

„[E]ven in the most advanced industrial economies, if we strip exchange down to its barest essentials and peel off the abscuring layer of money, we find that trade between individuals or nations largely boils down to barter."

Selbst scheinbar an Keynes orientierte Wissenschaftler kommen nicht darüber hinaus: „The reason for the universality of money as a social institution is that it facilitates trade." (Tobin 1992: 770)[10] Konsequenterweise spricht auch Schumpeter (1970: 220f.) in seinem unvollendeten Buch über das Wesen des Geldes davon, dass Geld eine „kritische Ziffer" sei, ein „soziales Institut" und ein „Abrechnungssystem", das durch eine Veränderung der Ziffern nur gestört werde. Geld ist demnach mehr Störfaktor als Systemmerkmal (vgl. hierzu Herr 1986). Das „Abrechnungssystem" passt zudem zu einem Bild, das Walras für die Festlegung des Gleichgewichts präsentiert: Ein Auktionator, der zwischen Unternehmern und Haushalten vermittelt, korrigiert die Preise so lange, bis die Preis-Mengen-Wünsche von Angebots- und Nachfrageseite übereinstimmen, fixiert dann mit seinem Hammer den Gleichgewichtspreis und gibt den Markt für den realen Austausch frei – die Bilder von Schumpeter und Walras passen eher zu einer autoritär-staatlichen Planwirtschaft als zu einer geldvermittelten kapitalistischen Marktwirtschaft. Heiner Ganßmann (2012: 2) hat für die unübersehbare Tatsache, dass neoklassische Zugänge keine Geldtheorie im engeren Sinne vorzuweisen haben, eine zusammenfassende Erklärung:

„The neoclassical mainstream has traditionally neglected interactions by focusing on the individual as a decision maker in a quasi non-social world. As money is a social fact, constituted in interaction, it is no wonder that traditional economic theory lacks an adequate concept of money."[11]

Es ist kein Zufall, dass just in der Phase, in der die Ökonomen sich nicht mehr um das „Wesen des Geldes" (Schumpeter) kümmerten, sich andere wissenschaftliche Zugänge dem Thema zuwandten – Soziologie und Philosophie. *Die Staatliche Theorie des Geldes* von Georg Friedrich Knapp erschien 1905 und

9 Die Ähnlichkeit der Argumentation hat schon so manchen Vergleich provoziert; vgl. Hong (2000).

10 Das liegt im wesentlichen daran, dass die sogenannte neoklassische Synthese, die Form, in der die keynessche Theorie an den Hochschulen dominant wurde, Keynes Intervention aufnahm, aber im Rahmen des neoklassischen Paradigmas integrierte, Keynes den kritischen Stachel zog. Vgl. hierzu Herr 2001.

11 Hierzu auch Backhaus 1986.

wurde auf Anregung von John M. Keynes 1924 ins Englische übersetzt.[12] Geld sei, so Knapp, was der Staat als Geld akzeptiert. Folglich gilt das als Geld, was der Staat als Steuern akzeptiert. Geld als staatliche Setzung war eine Provokation – für die Neoklassik wie für diejenigen, die bei Marx gelesen hatten, dass Geld keine gesellschaftliche Übereinkunft ist oder aus Staatseinmischung resultiere (etwa MEW 23: 106; MEW 13: 95). Den Gegenpol zu Knapp in der Staat-Markt-Dichotomie stellt Friedrich A. von Hayek dar, da er die Position vertrat, dass selbst das Geld dem Markt zu überlassen sei. Dem zweistufigen Bankensystem aus Zentralbank und System von Geschäftsbanken sei es nicht möglich, den Geldwert zu stabilisieren:

> „Die Geschichte staatlichen Umgangs mit Geld ist ... eine Geschichte von unablässigem Lug und Trug. In dieser Hinsicht haben sich Regierungen als weit unmoralischer erwiesen, als es je eine privatrechtliche Körperschaft hätte sein können, die im Wettbewerb mit anderen eigene Arten von Geld auf den Markt bringt.“ (Hayek 1988: 112)

Hayek (1977) will deshalb die Geldversorgung marktförmig organisieren. Konkurrierende „Währungsanbieter“, etwa Banken, sollen um die Gunst der Marktteilnehmer werben. Das beste und kreditwürdigste Geld setzt sich durch.[13]

1.4 Kritik der Neoklassik – mit und ohne Geld

Eine radikal-immanente Kritik der Neoklassik lieferte der Neoricardianer Piero Sraffa (1898-1983) (vgl. Büttner 2011; Schabacker 1994). Zentrale Aussagen der Neoklassik haben nur in einer Ein-Gut-Ökonomie Gültigkeit, d.h. wenn unterstellt wird, dass die ganze Wirtschaft nur eine homogene Ware produziert, die als Produktions- und Konsummittel dient (prominentes Beispiel in der VWL-Literatur: Weizen) – eine geradezu absurde Vorstellung. Geht man hingegen davon aus, dass auf dem Markt zwei oder mehr unterschiedliche Güter vorzufinden sind, verlieren wichtige neoklassische Aussagen ihre Gültigkeit. Besonders relevant wird diese Leerstelle in der unterstellten Kausalbeziehung zwischen Wahl der Produktionstechnik und (Einkommens-) Verteilung, denn die Neoklassik kann in einer Mehr-Güter-Ökonomie auf Grundlage ihrer eigenen Prämissen nicht zeigen, dass höhere Löhne durch arbeitssparende Technik kompensiert werden *müssen*. Büttner (2011: 366) konstatiert als Ergebnis der „immanenten Kritik“:

> „Mit der neoklassischen Wirtschaftslehre ist nichts anderes gescheitert als der Versuch, die ‘unsichtbare Hand’ des freien Marktes als effizient und wohlfahrtsökonomisch gerecht darzustellen.“

Die immanente Kritik Sraffas führt ihn dazu, dass seine *Kritik der ökonomischen Theorie*, so der Untertitel seines Buchs von 1960, ohne Geld auskommen muss. Er argumentiert auf dem Feld der Neoklassik mit deren Prämissen und führt nichts ihr Äußerliches ein, etwa Geld. Deshalb muss er auf „physische Arbeitsmengen“ zurückgreifen und davon ausgehen, dass eine Standardware *numéraire* ist. Ähnlich wie bei Ricardos Konzeption gibt es demnach keinen systematischen Zusammenhang zwischen Waren produzierender Arbeit und Geld. Sraffa bleibt somit eine Begründung schuldig, warum es Geld geben muss, obwohl seine Theorie auf eine Theorie der Geldwirtschaft verweist, denn er zeigt, „dass man einen Wertbegriff haben muss, bevor man Mengen untersucht“ (Schabacker 1994: 164). Während also für die Neoklassik Geld nicht wesentlich ist, um wirtschaftliche Prozesse zu begreifen, argumentiert Sraffa mit physischen Arbeitsmengen, die Marx gerade hinter sich lassen wollte. Ein Freund und Cambridge-Kollege von Sraffa kritisierte ebenso die neoklassische Orthodoxie, näherte sich jedoch von einer anderen Seite, der monetären John M. Keynes. Die keynessche Theorie markiert einen Bruch mit einer der wesentlichen Prämissen der Klassik wie der Neoklassik:

> „Die Einteilung der Wirtschaftslehre in die Theorie des Werts und der Verteilung einerseits und die Theorie des Geldes andererseits ist eine falsche Einteilung.“ (1936: 245)

Keynes strebte eine „monetäre Theorie der Produktion“ an (vgl. Keynes 1933). Hintergrund war die Weltwirtschaftskrise von 1929. Die Produktionskapazitäten waren nicht ausgelastet und trotzdem herrschte hohe Arbeitslosigkeit. Eine für Keynes irrationale Tatsache, die sich in sinkenden Preisen ausdrückte (Deflation), die ökonomische Orthodoxie rückte jedoch weiterhin in ihren Analysen die Knappheit ins Zentrum und erteilte dementsprechende Ratschläge.[14] Vor diesem Hintergrund drängte sich für Keynes die Fragestellung auf, was die Menge der Beschäftigung bestimmt (Keynes 1936: 77). Hierfür spielt das Geld eine zentrale Rolle, weil es auf dem Arbeitsmarkt nicht, wie die Neoklassik unterstellt, um den Reallohn geht, sondern um den Geldlohn. Die Lohnabhängigen bekommen das Geld von den Unternehmen, diese wiederum erhalten das Geld als Kredit auf dem Kapitalmarkt. Es herrscht somit eine Hierarchie der Märkte. Dem Geld- und Kapitalmarkt kommt demnach gegenüber anderen Märkten eine dominierende Rolle zu. Die Kosten für Kredite (Zins) und die zu erwartenden Renditen auf investiertes Kapital bestimmen das Volumen, das auf dem Kapitalmarkt für Investitionen mobilisiert wird. Diese Investitionen bestimmen schließlich den Umfang der für die Produktion mobilisierten Produktionsmittel und Arbeitskräfte. Damit steht bei Keynes nicht der Preismechanismus der einzelnen Märkte, sondern die Disposition über Geld am Kapitalmarkt im Vordergrund. Hier kommt der Zins ins Spiel, der nach Keynes Kritik an der (Neo-) Klassik nicht einfach ein Gleichgewicht zwischen Sparen und Investieren herstellt. Der Zins ist vielmehr ein Ausdruck für den Umstand, dass im Kapitalismus wirtschaftliche Entscheidungen immer unter Bedingungen von Unsicherheit getroffen werden müssen. Geld ist demnach keine einfache Recheneinheit, ist weder Produktion noch dem Tausch äußerlich, sondern:

---

12 Georg Simmel, dessen *Philosophie des Geldes* 1900 erschien, verklärt den Wert als „Urphänomen“, über das man so wenig aussagen könne, wie über das „Sein“ (Simmel 1900: 27).

13 Kein Wunder, dass etwa das Digitalgeld Bitcoin auch einen guten Ruf bei markradikalen Anhängern der sog. Free-Banking-Bewegung haben.

14 Vor dem Hintergrund seiner Kritik wird auch plausibel, warum Knapp für Keynes so wichtig war. Keynes bekämpft leidenschaftlich die Vorstellung, dass Geld goldgedeckt sein müsse (Keynes 1936: 197; 1930: 531ff.). Für ihn ist die „Goldbremse“ eine wirtschaftspolitisch unnötige Restriktion des Geldangebots, die zu Krisen und wirtschaftlicher Depression führen kann.

> „Die kennzeichnenden Eigenschaften des Geldes liegen vor allem darin, dass es eine scharfsinnige Einrichtung ist, um die Gegenwart mit der Zukunft zu verbinden.“ (Ebd.: 248)

Gegen die unklare Zukunft sichern sich die Wirtschaftsakteure mit Geld ab. Sowohl das Kapital als auch Privathaushalte können dem Wirtschaftskreislauf Geld vorenthalten. Zins ist somit derjenige Preis, der den Verzicht auf unmittelbare Liquidität prämiert. Ist Geld jedoch kein neutraler Schleier, sondern verknüpft Gegenwart und Zukunft, dann, so Keynes, hebt der Zins zugleich die Trennung zwischen realer und monetärer Sphäre auf (ebd.: 247). Keynes blieb – neben Marx – einer der wenigen Ökonomen, die dem Geld für kapitalistisches Wirtschaften eine konstitutive Bedeutung zusprachen. Dennoch stellte sich Keynes nicht die Frage nach einem immanenten Zusammenhang von Wert und Geld, also die Frage, die Marx’ Forschungsprogramm ausmacht.[15] Wird einfach konstatiert, dass Geld konstitutiv ist, Kapitalismus wesentlich Geldwirtschaft ist, wird die notwendige Vermittlung durch Geld nur behauptet. Keynes „allgemeine Theorie“ beginnt somit da, wo Marx’ mit seiner Analyse im dritten Band de facto endet – beim Gesamtprozess. Zwischen den Zeilen antwortet Keynes eher im Sinne Schumpeters: Geld ist, was Geld macht. Damit bleibt aber auch der gesellschaftliche Inhalt seiner Aussage unbestimmt, dass das Geld die Gegenwart und die Zukunft verknüpft. Keynes bleibt, wie andere Theorien, den fetischisierten Formen verhaftet (vgl. Stützle 2009).

2. Geldtheoretische Problemfelder

Die unterschiedlichen Konzeptionen von Geld bringen es mit sich, dass Inflation, Geldentwertung, unterschiedlich erklärt wird. Auch bleibt nicht selten ungeklärt, was Geld von Kredit unterscheidet.

2.1 Geldmenge und Inflation

Da in der Neoklassik das Geld auf eine Mittlerrolle reduziert wird, als Zirkulationsmittel, determiniert die Menge des umlaufenden Geldes das Preisniveau.[16] Verändert sich die Geldmenge, verändern sich die Preise. Während die Neoklassik davon ausgeht, dass die Zentralbank die Geldmenge exogen setzt, gehen die keynessche Theorie und Marx davon aus, dass sich die Geldmenge der Akkumulationsdynamik endogen anpasst, d.h. der Nachfrage nach Kredit (Heine/Herr 2004: 101, 123ff.; Milios 2004). Das hat auch Konsequenzen für die Erklärung von Inflation. Das lässt sich anhand der sogenannten fisherschen Verkehrsgleichung zeigen, die Sozialprodukt und das Preisniveau auf der einen und die nominale Geldmenge sowie die Umlaufgeschwindigkeit auf der anderen Seite zueinander ins Verhältnis setzt – und ex post immer stimmt:

> „Bei gegebener Geldmenge und gegebenem nominalen Sozialprodukt ergibt sich statistisch immer eine Umlaufgeschwindigkeit, welche die Quantitätsgleichung erfüllt.“ (Heine/Herr 2004: 85)

Während die Neoklassik die Geldmenge als Ursache für ein verändertes Preisniveau erklärt, existiert für Keynes die Inflation gar nicht, sondern er spricht etwa von Einkommens- oder Gewinninflation, die jeweils unterschiedliche Ursachen haben. Bei ersterer steigen die Löhne schneller als die Produktivität; bei letzterer geht Keynes davon aus, dass ein Ungleichgewicht auf dem Gütermarkt dann entsteht, wenn die Investitionen nicht den Ersparnissen der Haushalte entsprechen, was, so Keynes, ex post durch ein verändertes Preisniveau bereinigt werde.[17]

2.2 Geld: Kredit und Schuld?

Keynes vertrat eine Linie, die Geld als Ausdruck oder Ergebnis eines Schuldverhältnisses konzipiert, die angesichts der Finanz- und Schuldenkrise ab 2008 wieder verstärkt rezipiert wurde und mitunter einigen Staub aufwirbelte – etwa mit David Graeber (2011). Im Austausch, so exemplarisch Keynes, entstünden Zahlungsversprechen, mit einem Schuldner auf der einen und einem Gläubiger auf der anderen Seite. Dieses Verhältnis kann verbrieft werden (Schuldschein) oder dank Banken über Konten fixiert und aufgelöst werden. Heben sich die gegenseitigen Zahlungsversprechen auf, fand Warenaustausch statt, ohne dass Geld nötig war. Keynes:

> „Eine Rechnungseinheit [money of account] tritt in die Erscheinung bei Schulden, also bei Verträgen über die Hinausschiebung von Zahlung, und bei Preislisten, also bei Offerten zum Abschluss von Verkäufen oder Käufen. […] Der Charakter des Geldes, jenes Gegenstandes, durch dessen Übergabe Schuldverträge und Preisverträge erfüllt werden […] leitet sich her aus seiner Beziehung zur Rechnungseinheit, da die Schulden und Preise vorher in der letzteren ausgedrückt worden sein müssen.“ (Keynes 1931: 3)

Der Geldstandard entsteht zusammen mit dem Schuldkontrakt („fiduziäres Geld“, Schumpeter 1954: 1319).[18] Während Keynes und Andere eher *systematisch* argumentieren, geht der Anthropologe David Graeber in seinem Bestseller *Schulden* geschichtlich vor. Schulden gehen dem Geld historisch voraus.[19] Graeber (2011) kritisiert, dass wirtschaftswissenschaftliche Lehrbücher immer mit dem Barter beginnen, dem einfachen Produktentausch ohne Geld, obwohl es diesen historisch nie gegeben habe. Das Gläubiger-Schuldner-Verhältnis gehe dem Geld historisch voraus. Die „gängige Darstellung“ erzähle „die Geschichte des Geldes genau verkehrt herum“, nämlich vom Tauschhandel über die Entdeckung des Geldes zum entwickelten Kreditsystem. (Ebd.: 47) Graebers These von der historischen Vorgängigkeit des Kreditverhältnisses vor dem Geld widerspricht der von ihm selbst positiv rezipierte Wirtschaftshistoriker Karl Polanyi (1979). Geld könne erst Zahlungsmittel werden, d.h. Zahlungsversprechen (Kredit), wenn es als Tauschmittel allgemein akzeptiert ist (ebd:

15 Wobei das Forschungsprogramm zugleich davon ausgeht, dass die Untersuchung von intentionalen Handlungen durch die Analyse von gesellschaftlichen Formbestimmungen, unter denen diese Handlungen erfolgen, fundiert werden müssen. Das führt mitunter dazu, dass Marx die Geldform (als einer spezifischen Wertform im ersten Kapitel im Kapital) und Geld unterscheidet (zweites Kapitel im *Kapital*).

16 Eine Vorstellung, die sich in den unterschiedlichsten Schattierungen seit Hume (1752) hält.

17 Zu weiteren Erklärungen von Inflation im Rahmen der keynesianischen Interpretation der Quantitätsgleichung vgl. Heine/Herr 2004: 94ff.

18 Heinsohn/Steiger argumentieren, dass dem KreditverhŠltnis Eigentum vorausgesetzt sein muss, das belastet und gegeben falls gepfändet werden kann. Kritisch hierzu Heine/Herr 1999: 376f.

19 Ähnlich argumentieren Martin 2013, Türcke 2015 und Herrmann 2013. Letztere schreibt vor dem Hintergrund der Geschichte der Bank von England: „Jeder Geldschein verkörpert ein Zahlungsversprechen, das niemals eingelöst wird.“ (Herrmann 2013: 114)

325). Geld muss ein Zahlungsversprechen *abschließen* können. Dafür bedarf es eines „statusfreien Geldes" (Ebd.: 368). Was bedeutet das? Erst wenn „Geld" nicht der Logik und Struktur einer Gesellschaft folge, die durch persönliche Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse geprägt und dominiert sei, könne von Geld im modernen Sinne gesprochen werden, von Geld, das eine spezifische gesellschaftliche *Qualität* zum Ausdruck bringt (vgl. Kurz 2012: 86ff.). Polanyi trifft sich hier mit Marx. Einer Quantifizierung (durch Geld) müsse eine gemeinsame Qualität zugrunde liegen. Diese gemeinsame, d.h. einheitliche soziale Qualität existiert erst mit der Dominanz der kapitalistischen Produktionsweise.

Erst die verallgemeinerte Warenproduktion setzt die Arbeiten gleich und erst in ihr gelten sie gesellschaftlich einander gleich – das Geld ist sachlicher Ausdruck dieser Gleichsetzung. Voraussetzung hierfür ist wiederum die doppelt freie Arbeit in Form von Lohnarbeit, die dem Kommando des Kapitals subsumiert ist. Deshalb ist Kredit in vorkapitalistischen Gesellschaften auch nicht mit dem kapitalistischen Kredit gleichzusetzen. In vorkapitalistischen Gesellschaften seien „Verpflichtungen", so Polanyi (1979: 323), „in der Regel *spezifischer* Art, und ihre Erfüllung ist eine *qualitative* Angelegenheit, wodurch ihnen ein Wesensmerkmal der Bezahlung fehlt – ihr quantitativer Charakter." Polanyi weiter:

> „Eine Verletzung sakraler und gesellschaftlicher Verpflichtungen, sei es gegenüber Gott, Stamm, Sippe, Totem, Dorf, Altersgruppe, Kaste oder Zunft, wird nicht durch Bezahlung ausgeglichen, sondern durch eine qualitative Tat. Die Erfüllung einer Verpflichtung kann Brautwerbung, Eheschließung, Ausschließung, Tanz, Gesang, Verkleidung, Fasten, Wehklagen, Zerfleischung, ja sogar den Selbstmord umfassen, doch stellen sie deshalb noch keine Form der Bezahlung dar." (Ebd.: 323)

Eine gesellschaftliche Verpflichtung ist also nicht gleich Kredit. So ist auch Geld nicht in allen Gesellschaften gleich Geld und nimmt auch nicht im selben Maße eine konstitutive Rolle für die Gesellschaft bzw. die gesellschaftliche Arbeitsteilung ein. Das macht der Historiker Jacques Le Goff (2010) beispielhaft deutlich: Bis ins sogenannte Mittelalter habe es „keine einheitliche Bezeichnung" für Geld gegeben (Ebd.: 9f.). Das zeigt auch: Obwohl gerne behauptet wird, dass ein historischer Zugang zeigen könne, dass es bereits etwas vor dem Kapitalismus gab, man „aus der Geschichte lernen" könne, verwischen sich schnell die Unterschiede zwischen kapitalistischen und vorkapitalistischen Gesellschaften, wenn man nicht zunächst klärt, was das Spezifische am Kapitalismus ist, und von dort die „Reise in die Geschichte" antritt – und eben nicht umgekehrt (vgl. Renger 2011; Aydinonat 2011).

2.3 Das Kredit- und das gegenwärtige Geldsystem

Wie aber das Geld historisch nicht aus dem Kredit hervorging, so ist das heutige Zentralbankgeld kein Kredit, kein Zahlungsversprechen. Geld ist das, was das Versprechen einlöst. Auch moderne Geldtheorien knüpfen an eine Verwechslungsposse an, die sich seit hundert Jahren nicht aufzulösen scheint (vgl. Ganßmann 2011).[20] Die Verwirrung setzt sich fort, wenn Formen des fiktiven Kapitals (etwa Derivate) als Geld bezeichnet werden, wie etwa Dick Bryan und Michael Rafferty (2006) argumentieren.[21] Diese Formen des fiktiven Kapitals sind ebenso wenig Geld, wie das moderne Zentralbankgeld Kredit und zirkulierende Staatsschuld ist. Die historisch verwickelte, disparate und sehr unterschiedliche Entstehung des modernen Zentralbankgeldes gibt jedoch einen Hinweis auf einen systematischen Zusammenhang, der als solcher rekonstruiert werden müsste, einen Zusammenhang, der im Rahmen der marxschen Kritik der politischen Ökonomie nicht Gegenstand ist. Zwar ist der Staat im *Kapital* präsent (Münzung, Geld mit Zwangskurs, Privatrecht, Fabrikgesetzgebung etc.), aber nicht systematisch entwickelt oder eingeführt. Geld schließt jedoch immer auch politische Verhältnisse ein und die politische „Form Staat" (Agnoli) schließt Geld ein: Der Staat als ideeller Gesamtkapitalist braucht Geld, er kauft Dienste und Waren, ohne selbst etwas zu verkaufen – er ist wesentlich Steuerstaat. Warum aber nimmt das „ökonomische Dasein" (Marx) des Staates die Form des Steuerstaates an? Als Steuerstaat ist er ein „Wirtschaftssubjekt sui generis" (Sultan 1932: 75). Denn der Staat ist an der Wertschöpfung nicht unmittelbar beteiligt, partizipiert aber am Geschäftsgang der Privaten – in Form eines Herrschaftsaktes, den Steuern. Als Steuerstaat ist der Staat kreditwürdiger Schuldner, öffentliche Anleihen werden neben den Steuern zu einer normalen Finanzierungsquelle (wie mit der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise Kredit nicht mehr Mittel der Verarmung, sondern Mittel der Bereicherung wird).[22] Als Steuerstaat verleiht der Staat dem Geld in Form der Zwangsabgabe eine besondere gesellschaftliche Geltung, weil er es als Steuerabgabe akzeptiert. Hier macht Knapp einen richtigen Punkt, ohne genau zu wissen warum. Geld ist nämlich nicht allein das, was von den „Warenbesitzern" zu Geld gemacht wird (siehe zweites Kapitel im ersten Band des marxschen *Kapital*), sondern zudem das, was sie einnehmen müssen, um ihre Steuern zu bezahlen. Auch die Staatsschulden sind in besonderer Weise mit dem Geld- und Kreditsystem verwoben. Staatsschulden bieten in Form von Wertpapieren eine sichere Geldanlage für das Finanzkapital – sind also eine Finanzierungsalternative zur Steuerausbeutung, die den Privaten und der Privatwirtschaft liquide Mittel entzieht. Als „sicherer Hafen" sind Staatsanleihen jedoch eine tragende Säule der Weltfinanzmärkte. Oder wie das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung zusammenfast: „Moderne Finanzsysteme sind auf Staatsanleihen angewiesen." (DIW-Wochenbericht 44/2011) Als Wertpapier sind Staatsanleihen zugleich elementares Moment des modernen Geldsystems. Staatsanleihen sind die Sicherheiten, mit denen Geschäftsbanken bei den Zentralbanken frisches Geld bekommen. Die Zentralbank gibt hierfür Reserven, Zentralbankgeld gegen Zins (Leitzins). Dem ökonomischen Inhalt nach betrachtet, wird aus einem (verbrieften) Zahlungsversprechen temporär wirkliches Geld. Diese Kreditbeziehung ist aber formal wie inhaltlich von einem normalen Gläubiger-Schuldner-Verhältnis zu unterscheiden. Die Zentralbank kann dieses Geld einfach „drucken", sie ist auf keine Einlagen von Privatkunden angewiesen. Die Zen-

20 Bereits Marx kämpfte in den Londoner Heften mit den Geld- und Kredittheorien. Vgl. allgemeiner Wagner 1927 und Rist 1938.

21 Kritisch Sotiropoulos/Lapatsioras 2014.

22 Steuern wie Staatsverschuldung sind immer auch ein Instrument der Politik, da Geld neben dem Recht die adäquate Form ist, in der Staat tätig wird: Die „außerökonomische Gewalt 'reguliert' so äußerlich, über die Durchsetzung normadäquaten Verhaltens, die sachlichen Beziehungen der Reproduktion." (Blanke et al. 1975: 430)

tralbank fungiert als „Lender of last resort". Mit der Zentralbank sind die Geschäftsbanken auch nicht mehr von den Einlagen ihrer Kunden (Depositen) oder dem Geld- bzw. Kapitalmarkt abhängig, also von anderen Banken, sondern können sich bei der Zentralbank mit Liquidität versorgen (Vgl. Dell'Aquila 2014 et al.; Heine/Herr 2004). Deshalb ist im *Quarterly Bulletin* (1/2014) der Bank of London zu lesen:

> „Money creation in practice differs from some popular misconceptions – banks do not act simply as intermediaries, lending out deposits that savers place with them, and nor do they 'multiply up' central bank money to create new loans and deposits."

Das bedeutet: Das Zentralbankgeld kommt zwar im Rahmen eines zweistufigen Bankensystems in die Zirkulation, ist aber kein Kredit.[23] Auch die Regulierung der geldpolitischen Operationen folgt nicht der Logik eines individuellen Einzelkapitals (Orientierung auf Profit). Die Zentralbank hat die monetären Bedingungen für eine gelingende Akkumulation als Ganzes im Blick, womit noch nicht gesagt ist, mit welchen geldtheoretischen Prämissen (etwa die des Monetarismus) die „wirtschaftliche Lage" interpretiert wird und welche Geldversorgung tatsächlich der gesamten Wirtschaft zugutekommt. Die Zentralbank steht damit nicht außerhalb des Marktgeschehens (und geldtheoretischer Debatten). Auch die Politik der Zentralbank ist nicht unabhängig von den „Preisbewegungen".[24] Die Zentralbank muss für die Geltung des Geldes nach innen (Inflation) und nach außen (gegenüber anderen Währungen) sorgen (vgl. Brunhoff 1976: 43ff.; Heine/Herr 2004: 25ff.; Itoh/Lapavitsas 1999: 142ff.). Geld ist schließlich nicht einfach Geld, sondern immer eine bestimmte Währung, wird damit selbst zur Ware und bekommt einen Platz in einer Währungshierarchie, an deren Spitze das Weltgeld steht.

3. Fazit

Der Überblick zeigte, dass in der Mainstream-Ökonomietheorie, der Neoklassik (und der Klassik), kein Platz für Geld ist. Ihr Theoriegebäude ist von den grundlegenden Prämissen her auf Sand gebaut, da diese kein angemessenes Verständnis der Geldwirtschaft Kapitalismus ermöglicht. Das zeigt die Kritik von Marx, Keynes und Sraffa. Aber zwischen diesen drei Ansätzen gibt es wesentliche Unterschiede: Marx hat maßgeblich zur Lösung des Geldrätsels beigetragen, während Keynes die Geldform einfach als gegeben annimmt und Sraffa nicht nach ihr fragt. Für Keynes hätte Marx wahrscheinlich trotzdem einiges Lob übrig gehabt. Aber gerade diejenigen, die Marx lobte, kritisierte er scharf und ernsthaft. Eine umfassende und fundamentale marxsche Kritik an Keynes steht jedoch bisher noch aus (vgl. Stützle 2009). Keynes ist blind für die Formspezifik der kapitalistischen Produktionsweise. Diese Leerstelle zieht sich durch Keynes' gesamtes Werk. So kann Keynes nicht erklären, warum die Akteure im Kapitalismus mit Unsicherheit geplagt sein *müssen*, er konstatiert diese einfach nur. Keynes bleiben die Gründe verborgen, dass die kapitalistische Produktionsweise vor dem Hintergrund des Zwangs zu ständiger Produktivkraftsteigerungen nicht nur die Arbeits- und Produktionsverhältnisse, sondern auch die Wertverhältnisse ständig revolutioniert (u.a. MEW 25: 257ff.). Die Unsicherheit bei Investitionsentscheidungen und Verkauf von Waren ist also kein natürlicher Umstand, mit dem man sich eben arrangieren muss – deshalb auch die „scharfsinnige Einrichtung" Geld (Keynes 1936: 248) –, sie ist vielmehr in den spezifisch kapitalistischen Verhältnissen begründet. Keynes reproduziert somit in seinen theoretischen Ausführungen das, was Marx als Naturalisierung sozialer Verhältnisse kritisiert. Keynes greift nicht nur die Kategorie Geld äußerlich auf, sondern kann auch nicht erklären, wie es überhaupt möglich ist, dass einer bestimmten Summe Geld die Eigenschaft zukommt, einen Zins abzuwerfen. Eine Aufgabe, die sich Marx im dritten Band des *Kapital* stellt (MEW 25: 350ff.). Da Keynes ohne Selbstverständigung über die Voraussetzungen mit dem Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion beginnt, da wo Marx eigentlich aufhört, an der „Oberfläche der Gesellschaft" (MEW 25: 33), bleibt dies nicht ohne Auswirkungen auf die theoretische Erfassung des Zusammenhangs der Kategorien. Deshalb ist marxsche Theorie so wichtig. Dennoch ist auch Marx' Geldanalyse und -kritik eine offene Baustelle. Das gilt auch dann, wenn für die Bestimmung des Geldes die Erkenntnisse des zweiten und dritten Bandes des Kapital berücksichtigt werden, was in der marxistischen Tradition eher selten passierte. Das marxsche Projekt einer Kritik der politischen Ökonomie müsste zudem nicht nur unter Berücksichtigung der Ergebnisse von Sraffa, Keynes oder Ansätzen des Postkeynesianismus fortgesetzt werden, um ein adäquateres Verständnis von Geld und Kredit auf der Ebene des Gesamtprozesses zu entwickeln. Auch finanzsoziologische Arbeiten müssten berücksichtigt werden, um die politische Dimension der Geldverhältnisse adäquat zu begreifen. Aber auch hier können an Marx orientierte Analysen einiges zurechtrücken, da etwa dem Staat (in der Finanzsoziologie oder den chartalistischen Ansätzen im Anschluss an Knapp[25]) ein ähnliches Schicksal ereilt, wie dem Geld: Der Staat wird als neutrales Instrument und natürliche Einrichtung verstanden, dem nichts spezifisch kapitalistisches zukommt. Auch wenn in staatstheoretischen Auseinandersetzungen viel Erhellendes über die „Form Staat" (Agnoli) herausgearbeitet wurde, so ist dem Staat bei der Analyse der Geldverhältnisse bisher zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden. Auch wenn etwa für die Regulationsschule Geld und Kredit zentrale Verhältnisse sind, deren Regulation im Rahmen institutioneller Formen garantiert wird (vgl. Becker 2002: 122ff.; Guttmann 2002).[26] Es ist Ganßmann (2012: 8) zuzustimmen, dass die Debatte über Geld und Geldtheorie immer auch das Verständnis von Kapitalismus verhandelt und verbessert. Ein Verständnis, an dem noch gearbeitet werden muss – und zu dem Marx am meisten beizutragen hat. Denn auch umgekehrt gilt: Geld ist vor allem im Rahmen einer Kapitalismustheorie und -kritik beizukommen.

23 Obwohl die ausgegebenen Zentralbanknoten (Geldmenge) in der Zentralbankbilanz auf der Passivseite stehen.

24 Das zeigt nicht nur die unwirksame Senkung des Leitzinses in der Eurokrise, sondern etwa auch die Tatsache, dass die gezielte Geldmengenpolitik, die die Bundesbank weltweit erstmals 1973 einführte, bald wieder aufgegeben werden musste.

25 Knapps Thesen und die des sogenannten Chartalismus werden im Rahmen der sogenannten Modern Monetary Theory weiterdiskutiert.

26 Eine der wenigen, die auf Grundlage Marxschen Theorie den Staat auch in Bezug auf seine Rolle als „Manager des Geldes" thematisiert hat, ist Brunhoff (1978: 37ff.). Sie schließt hier an ihre Arbeit zu Marx an (Brunhoff 1973).

Literatur

Aydinonat, N. Emrah (2011): Explaining the origin of money. In: Ganßmann, Heiner (Hg.): New Approaches to Monetary Theory. Interdisciplinary perspectices, London: 46-66.
Backhaus, Hans-Georg (1986): Zum Problem des Geldes als Konstituens oder Apriori der ökonomischen Gegenständlichkeit. In: Dialektik der Wertform, Freiburg/Br 1997: 335-398.
Becker, Joachim (2002): Akkumulation, Regulation, Territorium. Zur kritischen Rekonstruktion der französischen Regulationstheorie, Marburg 2007.
Blanke, Bernhard et al. (1975): Das Verhältnis von Politik und Ökonomie als Ansatzpunkt einer materialistischen Analyse des bürgerlichen Staates. In: Kritik der Politischen Wissenschaft, Frankfurt/M-New York: 414–444.
Brentel, Helmut (1989): Soziale Form und ökonomisches Objekt, Opladen.
Brunhoff, Suzanne de (1973): Marx on Money, New York 1976.
– (1976): The State, Capital and Economic Policy, London 1978.
Bryan, Dick/Rafferty, Michael (2006): Capitalism with Derivates. A Political Economy of Financial Derivates, Capital and Class, Basingstoke.
Büttner, Hans-Peter (2011): Kritik der herrschenden ökonomischen Lehre. In: PROKLA 41(3): 347-368.
Dell'Aquila, Dario Stefano et al. (2014): Blackbox EZB. Macht und Ohnmacht der Europäischen Zentralbank, Reihe Materialien der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin.
Dobb, Maurice (1973): Wert- und Verteilungstheorien seit Adam Smith. Eine nationalökonomische Dogmengeschichte, Frankfurt/M 1977.
Galiani, Ferdinando (1751): Über das Geld, Düsseldorf 1999.
Fine, Ben/Milonakis, Dimitris (2008): From Political Economy to Economics. Method, the Social and the Historical in the Evolution of Economic Theory, London.
Foucault, Michel (1966): Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaft, Frankfurt/M 1974.
Friedman, Milton (1962): Kapitalismus und Freiheit, München 1976.
Galiani, Ferdinando (1751): Über das Geld, Düsseldorf 1999.
Ganßmann, Heiner (2012): Doing Money. Elementary monetary theory from a sociological standpoint, London-New York.
– (2011): Money, credit and the structures of social action. In: Ganßmann, Heiner (Hg.): New Approaches to Monetary Theoory. Interdisciplinary perspectives, London-New York: 124-143.
Graeber, David (2011): Schulden. Die ersten 5000 Jahre, Stuttgart 2012.
Guttmann, Robert (2002): Money and Credit in Regulation Theory. In: Boyer, Robert/Saillard, Yves (Hg.): Regulation Theory. The State of the Art, London-New York: 57-63.
Hahn, Frank (1984): Die allgemeine Gleichgewichtstheorie. In: Bell, Daniel/Kristol, Irving (Hg.): Die Krise der Wirtschaftstheorie, Berlin: 154-174.
– (1987): Foundations of monetary theory. In: deCecco, Marcello/Fitoussi, Jean-Paul (Hg.): Monetary Theory and Institutions, London: 21-43.
Hayek, Friedrich August von (1977): Entnationalisierung des Geldes, Tübingen.
– (1988): Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus, Tübingen 1996.
Heine, Michael/ Herr, Hansjörg (2004): Die Europäische Zentralbank. Eine kritische Einführung
in die Strategie und Politik der EZB, Marburg.
Heinrich, Michael (1999): Die Wissenschaft vom Wert, Münster.
– (2013): Wie das Marxsche ›Kapital‹ lesen?, Teil 2, Stuttgart.
Herr, Hansjörg (2001): Keynes und seine Interpreten. In: PROKLA 31(2): 203-225.
Herrmann, Ulrike (2013): Der Sieg des Kapitals, Frankfurt/M.
Hong, Hoon (2000): Marx and Menger on value: as many similarities as differences. In: Cambridge Journal of Economics 24(1): 87-105.
Hume, David (1752): Vom Gelde. In: Diehl, Karl/ Mombert, Paul (Hg.): Vom Gelde, Frankfurt/M 1979: 48-61.
Itoh, Makoto/ Lapavitsas, Costas (1999): Political Economy of Money and Finance, Basingstoke.
Keynes, John M. (1931): Vom Gelde, Berlin 1983.
– (1933): A Monetary Theory of Production. In: Collected Writings, Bd. 12, London 197:, 408-411.
– (1936): Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes, Berlin 2002.
Knapp, Georg Friedrich (1905): Staatliche Theorie des Geldes, München-Leipzig 1918.
Kurz, Robert (2012): Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischer Ökonomie, Berlin.
Lapavitsas, Costas (2003): Social Foundations of Markets, Money and Credit, London-New York.
Le Goff, Jacques (2010): Geld im Mittelalter, Stuttgart 2011.
Marshall, Alfred (1890): Principles of Economics, London 1956
Martin, Felix (2013): Geld, die wahre Geschichte, München 2014.
Marx, Karl/ Engels, Friedrich: Werke, MEW. Berlin 1956ff.
– Marx-Engels-Gesamtausgabe, MEGA2. Berlin 1975ff.
Menger, Carl (1871): Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, Wien 1923.
– (1909): Geld, in: Gesammelte Werke, Bd. IV, Tübingen, 1970: 1-116.
Milios, Jannis (2004): Die Marxsche Werttheorie und Geld. Zur Verteidigung der These über den endogenen Charakter des Geldes. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2004, Hamburg: 95-114.
Mill, John Stuart (1848): Grundsätze der politischen Ökonomie, Bd. 2. In: Gesammelte Werke, Bd. 6. Leipzig 1869.
Polanyi, Karl (1979): Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt/M.
Renger, Johannes (2011): The role and the place of money and credit in the economy of Ancient Mesopotamia. In: Ganßmann, Heiner (Hg.): New Approaches to Monetary Theory. Interdisciplinary perspectives, London-New York: 15-36.
Ricardo, David (1817): Über die Grundsätze der Politischen Ökonomie und der Besteuerung, Marburg 2006.
Rist, Charles (1938): Geschichte der Geld- und Kredittheorien von John Law bis heute, Bern 1947.
Robinson, Joan (1938): The Economics of Inflation. Besprechung des gleichnamigen Buches von Costantino Bresciani Turroni. In: The Economic Journal 48(191): 507-513.
Samuelson, Paul (1948): Economics. New York 1980
Schabacker, Klaus (1994): Zur Aktualität Sraffas. Grundlagenkritik der neoklassischen Orthodoxie und die Perspektiven einer monetären Produktionstheorie. In: PROKLA 24(1): 143-165.
Schlaudt, Oliver (2011): Marx als Messtheoretiker. In: Bonefeld, Werner/Heinrich, Michael (Hg.): Kapital & Kritik. Nach der ›neuen‹ Marx-Lektüre, Hamburg: 258-280.
Schumpeter, Joseph Alois (1908): Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie, Tübingen 1998.
– (1954): Geschichte der ökonomischen Analyse, Göttingen

2009.
– (1970): Das Wesen des Geldes, Göttingen 2007.
Simmel, Georg (1900): Philosophie des Geldes, Frankfurt/M 1989.
Smith, Adam (1776): Der Wohlstand der Nationen, München 1978.
Sotiropoulos, Dimitris P./Lapatsioras, Spyros (2014): Financialization and Marx: Some Reflections on Bryan's, Martin's and Rafferty's Argumentation. In: Review of Radical Political Economics 46(1): 87-101.
Sraffa, Piero (1960): Warenproduktion mittels Waren. Einleitung zu einer Kritik der ökonomischen Theorie, Frankfurt/M 1976.
Stützle, Ingo (2009): To be or not to be a Keynesian – ist das die Frage? In: PROKLA 39(4): 607-623.
Sultan, Herbert (1932): Die Staatseinnahmen. Versuch einer soziologischen Finanztheorie als Teil eine Theorie der politischen Ökonomie, Tübingen.
Tobin, James (1992): Money. In: The New Palgrave Dictionary of Finance and Money, Bd. 2, Basingstoke: 770-779.
Türcke, Christoph (2015): Mehr! Philosophie des Geldes, München.
Wolf, Dieter (1985): Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie, Hamburg 2002.

Anmerkung

Ingo Stützle hat am 16.11.2012 in Bremen zum Thema *Was ist Geld? … bei Marx, Keynes und der Neoklassik. Eine Kategorie, drei Antworten* referiert.

https://associazione.wordpress.com/2012/09/10/ingo-stutzle-was-ist-geld-bei-marx-keynes-und-der-neoklassik-eine-kategorie-drei-antworten/

Wir danken dem Autor und der Redaktion von *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck. Der Text erschien erstmals in: *Prokla,* Heft 179, 45. Jg. 2015, Nr. 2, 177 – 198.

Ingo Stützle

Staatsverschuldung als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie – Eine Forschungsnotiz

Eines der gängigen Ressentiments gegenüber alternativer Wirtschaftspolitik ist die spöttische Frage nach deren Finanzierbarkeit. Darauf wird zumeist erwidert, dass dieses Problem auch eine Verteilungsdimension besitze. Die Entgegnung ist sicherlich richtig, doch sollte nicht aus dem Blick geraten, in welcher vorherrschenden Form Reichtum produziert wird und was die öffentlichen Finanzen als spezifische Form kapitalistischer Vergesellschaftung überhaupt ausmacht. Warum nimmt das ‚ökonomische Dasein' (Marx) des Staates die Form des Steuerstaates an? Welche Reproduktionsbedingungen bringt diese Form für das Kapitalverhältnis mit sich? – Diese und ähnliche Fragen werden und wurden in den Debatten im Anschluss an Marxens Werttheorie kaum gestellt. Die Staatsfinanzen auch als Gegenstand der marxschen Kritik der politischen Ökonomie zu begreifen, wird vielmehr zumeist pragmatischen Imperativen untergeordnet. Dabei waren die Staatsfinanzen für Marx ein durchaus relevantes Feld theoretischer Reflexion – gerade um zu verstehen, welchen ökonomischen Bedingungen staatliche Politik überhaupt unterliegt.

Mit Marxens Ökonomiekritik lassen sich – durchaus relevante – Aussagen über Grenzen und Möglichkeiten wirtschaftspolitischer Maßnahmen formulieren. Wer sich nicht allein mit dieser Form der Kritik begnügen möchte, sondern – wie es so schön heißt – ‚gestaltend' im Rahmen alternativer Wirtschaftspolitik die konkreten Bedingungen der kapitalistischer Produktion verändern und beeinflussen möchte, landet meist bei keynesianischen wirtschaftspolitischen Konzeptionen. Das ist kein Zufall. Marx hat schließlich alles andere als eine politische Ökonomie des Sozialismus geschrieben. Leider wird aber nur selten die Kluft zwischen der im besten Sinne allgemeinen – und damit grundlegenden – marxschen Ökonomiekritik und konkreten, meist an Keynes anknüpfenden wirtschaftspolitischen Überlegungen geschlossen. Alternative wirtschaftspolitische Konzeptionen bleiben damit zumeist blind für die Grenzen und Bedingungen ihrer Strategien. Die grundlegenden Voraussetzungen politischer Auseinandersetzungen werden kaum mehr unter Rückgriff auf marxsche Erkenntnisse untersucht, sondern als gegeben im Rahmen des keynesianischen Paradigmas verhandelt (hierzu Herr 2001). Der Ökonomiekritik wird damit nicht nur die radikale Spitze genommen, sondern die ProtagonistInnen sind sich der Grenzen und Bedingungen ihres politischen Handelns und ihrer Strategie nicht mehr bewusst und produzieren somit selbst Hindernisse für eine emanzipatorische und aufklärerische Politik.

Das liegt sicherlich nicht nur am grundlegenden Charakter der marxschen Kritik, sondern auch am Umfang ihrer kategorialen Darstellung. Marx beendete bis zu seinem Tod nur den ersten Band des *Kapital*, legte aber sein Projekt auf mehrere Bücher an, das trotz mehrerer konzeptioneller Änderungen auch weitere ökonomische und politische Kategorien in die Analyse mit aufnehmen sollte – so den Staat oder auch den Weltmarkt. Im Folgenden soll nun auf die Staatsverschuldung eingegangen werden. Ich möchte dabei nicht aktuelle finanzpolitische Phänomene diskutieren, sondern ‚Staatsverschuldung' als theoretischen Begriff, als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie. Gezeigt werden soll der spezifische Charakter der Staatsverschuldung und welche Bedingungen diese für die gesellschaftliche Reproduktion und somit für politische Handlungsfähigkeit unter kapitalistischen Vorzeichen etabliert.

Marxens Kritik der Staatsfinanzen

Staatsverschuldung und Staatsfinanzen thematisiert Marx in dreierlei Hinsicht: *Erstens* verhandelt er sie im Rahmen seiner journalistischen Tätigkeiten in den 1850er Jahren für die *New York Tribune* (Krätke 2006, 87ff.). Auch wenn diese Arbeit von eifriger Lesetätigkeit und dem Erstellen von Exzerpten zu geld- und finanzpolitischen Fragen begleitet war (Jahn/Noske 1983; Schrader 1980), so ist es doch unmöglich, daraus eine Theorie der Staatsfinanzen zu destillieren. Oft beschwert sich Marx über das zeitraubende und langweilende „beständige Zeitungsschmieren" (Brief an Adolph Cluß vom 15.09.1853; MEW 28, 592). Trotzdem war diese Arbeit eine wichtige Form der Selbstverständigung. Marx lernte viel, nicht zuletzt von seinem Freund Friedrich Engels, den er immer wieder um Erklärungen zu wirtschaftlichen Zusammenhängen bat. Zudem sammelte er statistisches Material, das er auch bei der Ausarbeitung des *Kapital* verwenden und das seine Ökonomiekritik zu einer Sozialwissenschaft machen sollte (Krätke 1996). *Zweitens* befasst sich Marx im *Kapital* in Form von Anmerkungen zur historischen Relevanz der ‚Staatsschuld' im Kapitel zur sog. ursprünglichen Akkumulation. Ähnliche – eher verstreute – Auseinandersetzungen finden sich in den Exzerpten der 1850er Jahre (MEGA² IV.7 bis MEGA² IV.11; noch nicht alle erschienen). *Drittens* verhandelt Marx Staatsschuldpapiere im fünften Abschnitt des dritten *Kapital*-Bandes als Form des fiktiven Kapitals. Auf die letzten beiden Punkte soll im Folgenden ausführlicher eingegangen werden.

Die Staatsverschuldung als Moment der ursprünglichen Akkumulation

Die Debatte um den Stellenwert historischer Passagen im *Kapital* ist inzwischen ein Klassiker innerhalb der *Kapital*-Diskussion. Meist wird sie wenig konstruktiv und mit viel Polemik geführt. Jedenfalls ist es außerordentlich hilfreich, bei der Frage nach der Staatsverschuldung Marxens Ausführungen im Kapitel über die sog. ursprüngliche Akkumulation zur Kenntnis zu nehmen. Die sog. ursprüngliche Akkumulation ist Gegenstand des 24. Kapitels im ersten Band des *Kapital*. Hier begründet Marx eine zentrale historische Voraussetzung für die Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise, die er in der Darstellung bis zu diesem Kapitel voraussetzt: Die Existenz des „doppelt freien Lohnarbeiters" (MEW 23, 742) und damit die Existenz der

Ware Arbeitskraft auf dem Markt (dazu auch Wolf 2006, 164ff.). Marx zählt jedoch zur sog. ursprünglichen Akkumulation weitere Momente hinzu: das Kolonialsystem, den Protektionismus und die Handelskriege, das moderne Steuersystem sowie das Staatsschuldensystem. Alle diese Momente sind unmittelbar mit der ‚Staatsmacht' verbunden – der „konzentrierten und organisierten Gewalt der Gesellschaft" (MEW 23, 779). Hier tritt die Gewalt als „ökonomische Potenz" (ebd.) auf den Plan. Neben der Freisetzung des doppelt freien Lohnarbeiters geht es vor allem darum, die Menschen per Zwang in die sich etablierende Warenwirtschaft und vor allem in den Verwertungsprozess zu integrieren. Die Staatsfinanzen spielen hierbei eine zentrale Rolle: Verordnete Steuern zwingen Menschen, die ursprünglich in Subsistenzverhältnissen leben und eigentlich keinen Grund und kein Interesse am Tausch bzw. an der Warenproduktion haben, Überschüsse zu produzieren und zu veräußern, Hab und Gut zu verkaufen oder intensiver zu arbeiten. Aus der ‚Möglichkeit' – um es mit Ellen Meiksins Wood (1999) auszudrücken – an Markt und Tausch teilzunehmen, wird ein ‚Imperativ', der staatlich organisiert ist. Der Staatsverschuldung wird im *Kapital* jedoch erst ab der französischen Auflage eine zentrale Bedeutung zugesprochen. Marx stellt für die Übersetzung die Textpassage zur Staatsverschuldung nicht nur um und überarbeitet sie geringfügig. Vielmehr erweitert er sie und folgende Punkte werden nun erstmals im Text diskutiert:

– Staatsschuldpapiere werden als gehandeltes Spekulationsobjekt eingeführt – ohne dass Marx den Begriff des fiktiven Kapitals nennt. Diesen führt Marx systematisch erst im dritten Band ein.

- Weiter geht Marx auf die Entstehung des „selbst fabrizierten Kreditgeldes" (MEW 23, 783) durch die Bank von England ein, also dem Umstand, dass die von ihnen ausgestellten Banknoten, Anweisungen auf eigentliches Geld (Gold), gleichzeitig als tatsächliches Geld zirkulierten. Er registriert also durchaus die Besonderheit dieser Bank, die „außergewöhnliche Position" (MEW 9, 310) innerhalb des englischen und Welthandels, ist sich aber nicht bewusst, dass hier der Kern des modernen zweistufigen Bankensystems gelegt wird (Dickson 1967, 408; Hunt/O'Brien 1999). Auf der einen Seite bezeichnet er sie als „Mischmasch zwischen Nationalbank und Privatbank" (MEGA² II.4.2, 474; MEW 25, 417), nimmt aber nicht die ersten Ansätze der bereits existierenden Offenmarktpolitik zur Kenntnis. Walter Bagehot ist der erste, der eine „Theorie einer zentralen Bank, einer Bank, die glaubt oder vorgibt, ausschließlich eine Depositenbank zu sein" (Rist 1938, 380) entwickelt. Sein Hauptwerk *Lombard Street: A Description of the Money Market (1873)* hätte Marx kennen können, aber an keiner Stelle im marxschen Werk wird Bagehot erwähnt. Zentral für die Auseinandersetzung ist dieser Punkt, weil die Bank von England nicht nur in einer schweren Finanzkrise des englischen Königs gegründet wurde und zur Hausbank der Regierung wurde und sich in wenigen Jahrzehnten zur Zentralbank entwickelte (Clapham 1970; Dickson 1967, 54ff., 408; Giuseppi 1966). Für Marx ist die Schaffung eines Geldmarktes gleichbedeutend mit der Brechung des Geldmonopols und damit des Wuchers (MEW 25, 617; MEGA² II.4.2, 655). Das Geldkapital kann damit dem industriellen Kapital untergeordnet werden und der Staat von privaten Finanziers unabhängig werden.

– Für Marx ist weiter das mit der ‚Staatsverschuldung' entstehende internationale Kreditsystem von zentraler Bedeutung. Marx thematisiert aus einer historischen Perspektive, ähnlich wie die Weltsystemtheorie, wie sich die hegemonialen Handelszentren Kredit gewähren: Venezianischer Kredit bildete den Kapitalreichtum in Holland, der wiederum später, Anfang des 18. Jahrhunderts, die Entwicklung in England finanzierte. Ein ähnliches Verhältnis sei zwischen England und den USA zu konstatieren (MEW 23, 783f.). Ohne die chronischen Finanzkrisen der souveränen Herrscher und das damit entstehende Finanzsystem, so Marx, hätte es keine Finanzarchitektur und Infrastruktur gegeben, die diesen Geldtransfer zwischen den kommerziellen Zentren ermöglicht. Wobei Marx durchaus klar war, dass eine verstärkte Kommodifizierung, wofür die italienischen Handelsstädte sowie die wirtschaftliche Entwicklung in einigen holländischen Städten standen, für sich genommen unzureichend ist, „um den Übergang einer Produktionsweise in die andere zu vermitteln und zu erklären" (MEW 25, 339; MEGA² II.4.2, 398).

– Als letzten Punkt führt Marx im Kapitel über sog. ursprüngliche Akkumulation den Zusammenhang zwischen der modernen Fiskalität und der Staatsverschuldung an (MEW 23, 784): Das Steuersystem sei eine notwendige Ergänzung der ‚Staatseinnahmen' und dem Fiskalsystem, d.h. der spezifisch ‚staatlichen' Organisation der Finanzen, würde die ‚Staatsschuld' entsprechen. Marx behauptet somit eine *systematische Abhängigkeit* zwischen diesen beiden Formen der ‚Staatsfinanzen', ohne näher darauf einzugehen.

Was jedoch bedeutet die Überarbeitung dieser Passage? Zum einen sind verstärkte Verweise auf Thematiken des dritten Bandes festzustellen und ebenso auf Teile, die zwar geplant, aber wohl nie von Marx selbst zu Papier gebracht worden wären. Es ist also der These von Michael Krätke (2001b; 2002) zuzustimmen, dass Marx mit den Überarbeitungen des ersten Bandes zunehmend Themen verhandelt, die weder systematisch, noch kategorial im ersten Band des *Kapitals* ihren Platz haben. Grund ist sicherlich seine berechtigte Befürchtung, dass er sich nicht mehr im Rahmen weiterer Bände seines Projekts ausführlich damit beschäftigen kann. Folge ist, dass Marx erst später zu diskutierende Problematiken in die Darstellung des ersten Bandes hinein nimmt. Marx sprengte somit an einigen Stellen die Darstellungs- und Abstraktionsebene des ersten Bandes, um für ihn wichtige Themen zu verhandeln (u.a. nationale Verschiedenheit der Arbeitslöhne und Modifizierung des Wertgesetzes aus dem Weltmarkt, Weltmarkttendenzen und Staatsschuld).

Diese erweiterte Darstellung der ‚Staatsschuld' geht auch auf Kosten einer stringenten Argumentation. Marx müsste streng genommen in der Passage des 24. Kapitels die Relevanz der ‚Staatsschuld' bei der Herausbildung des Kapitalismus darstellen; er schneidet aber mit der Überarbeitung an der falschen Stelle der Darstellung durchaus relevante Punkte an, ohne sie genauer auszuführen. Im Anschluss an die Debatten des *political marxism,* die Robert Brenner in den 1970er Jahren angestoßen hat, muss jedoch zwischen der historischen Rolle der ‚Staatsverschuldung' bei der Herausbildung des Kapitalismus und deren Funktion im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise, dem Gegenstand von Marxens Untersuchung im *Kapital*, unterschieden werden. Von der spezifischen Relevanz, die die ‚Staatsschuld' historisch gespielt hat, kann nicht einfach auf ihre Funktion *innerhalb* des Kapitalismus geschlossen werden. Es ist hier nicht möglich, die immer wieder geführte Debatte über die Entstehung des Kapitalismus darzustellen (u.a. Aston/Philpin 1985; Kriedte 1980; Sweezy u.a. 1984; Wood 1999). Dennoch lässt sich anhand von zwei Punkten deutlich machen, dass die vorkapitalistische ‚Staatsschuld' eine signifikant andere Rolle spielt als die kapitalistische.

Verschuldung als persönlicher Besitz

‚Staatsverschuldung' war in vorbürgerlichen Gesellschaften im strengen Sinne keine öffentliche Schuld – wie überhaupt im strengen Sinn auch weder von ‚Staat', noch von ‚Staatsschuld' gesprochen werden kann. Die Schuldner waren Personen als Souveräne – nicht die ‚subjektlose Gewalt' (Gerstenberger) des bürgerlichen Staates, wie er sich dann später formierte. Der Souverän war der König, der zugleich *Besitzer* des feudal oder absolutistisch organisierten Herrschaftsgebietes war. Vor dem Hintergrund der fehlenden Trennung zwischen öffentlicher Gewalt und privatem Eigentum verfügte der König über den ‚Staat' als sein persönliches Eigentum in dem Sinne, dass er das legitime, d.h. von Gott gegebene und ausschließliche Recht hatte, Steuern zu erheben und Gesetze zu erlassen (Teschke 2003, 163). Entsprechend „erschien auch nicht der Staat, sondern der König als eigentlicher Schuldner. Es entstand also ein königlicher Personalkredit, und den König traf auch die Pflicht zur Rückzahlung." (Kaemmel 1966, 149; vgl. auch Landmann 1927, 490; für Frankreich Bonney 1981, 490; für Deutschland Ullmann 1983)

Das hat theoretische wie praktische Implikationen: Der Souverän hatte auch die Souveränität, die Schulden nicht zurück zu zahlen. Die allgemeine Rechtsunsicherheit vorbürgerlicher Gesellschaften drückte sich somit auch in den Kreditverhältnissen aus. Die Schulden des Souveräns wurden nicht zurückgezahlt oder von Nachfolgern (eben gerade nicht Rechtsnachfolgern) nicht übernommen (Hoffmann 1994, 232f.; Parker 1996, 197). Die Folge war, dass die Finanziers Wucherzinsen verlangten, auf kurzfristige Laufzeiten drängten oder dingliche Sicherheiten verlangten (Verpfändungen, Münzhoheit etc.) (Landmann 1927, 482, 492ff.). Aber auch der ‚Staatsbankrott' war eine Lösung. So meldete sich die kastilische Regierung zwischen 1557 und 1627 sechs Mal bankrott. Daneben gab es noch andere Praktiken: Zinszahlungen wurden eingestellt, gesenkt oder in andere Papiere konvertiert (Braudel 1979, 579).

In England wurden die Schulden bereits ab 1622 eine unpersönliche Schuld, nachdem das Parlament dem König die feudalen Rechte abkaufte. Staatsschuld war seitdem Schuld des Parlaments. 1694 gründet dieses die Bank von England. Tatsächlich bedeutete die Gründung, dass einige Gläubiger gegen neue Anleihen das Privileg erkauften, u.a. Hausbank der Regierung zu sein. Zu Anfang war die Bank von England, die später Zentralbank wurde, noch eine Privatbank, deren Zweck der Profit war. Staatsschuld wurde als handelbares Papier eine ganz spezifische Ware und damit ein Katalysator bei der Entwicklung der Finanzmärkte und des zweistufigen Bankensystems (Dickson 1967; Krätke 2002, 255, Fn. 58).

Der ‚persönliche' Charakter der Schuld verweist auf einen weiteren Punkt: Weder Steuern, noch die ‚Staatsschuld' waren eine normale Form der Einnahme. Diese waren vielmehr eine einmalige und besondere Form und den Einnahmen aus Monopolen, Landgütern (Domänen), den unterschiedlichsten Hoheitsrechten (Regalien) etc. nachgeordnet (Landmann 1927; Mann 1959, 112). Steuern waren außerordentliche Formen der Staatsfinanzen, wenn andere Formen der Einnahmen nicht ausreichten (Mann 1937, 38ff.). Aus diesen Quellen wurden dann auch, wenn überhaupt, die Schulden finanziert. Die Gesellschaftsformation basierte noch nicht vorherrschend auf dem geldvermittelten Kapitalverhältnis und einem allgemein durchgesetzten Zwang zur Lohnarbeit. Steuern gab es deshalb in Naturalform oder in Form von abzuleistenden Diensten. Vor allem gab es keine zentralisierte Staatsgewalt und somit keine Form staatlicher Steuerpolitik im modernen Sinn. Die Steuerabgaben waren vielmehr „persönliche Angelegenheiten" (Schumpeter 1918, 335) der lokalen Herrscher bzw. „eine Organisation privater Aneignung" (Gerstenberger 1990, 352). Die politische Herrschaft des *Ancien Régime* hatte somit nicht die ökonomische Form des Steuerstaats.

Verschuldung als Mittel zur Staatsgründung?

Auch wenn Verschuldungs- und Finanzkrisen den Aufbau einer Finanzbürokratie vorantrieben, so war Verschuldung nicht der Grund für Staatsgründungen und schon gar nicht deren Zweck, wie u.a. Landmann (1927, 483) behauptet. Gleiches gilt übrigens auch für die Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise. Auch wenn die Entstehung des Kapitalismus durch enorme ‚Staatsverschuldung' begleitet wurde und die damit entstehende Fiskalität in groben Zügen die Finanzarchitektur des modernen Staates beschreibt, ist sie nicht Mittel für dessen Durchsetzung – was auch Marx in einigen Äußerungen nahe legt.

Vielmehr waren seit Ausgang des Mittelalters Krieg und Kriegsfähigkeit Antrieb der Verschuldung (Brewer 1990; Krippendorff 1985, 250ff.; Landmann 1927, 482f.; Le Goff 1956, 60; Sombart 1913; Teschke 2003, 172ff.). Krieg begleitete die Etablierung moderner Staatlichkeit und war zugleich eine Form nicht-kapitalistischer Aneignung. Die Funktionsweise des absolutistischen ‚Staates' und der Herrschaft des *Ancien Régime* widersprachen den Formen kapitalistischer Ausbeutung und Entwicklung und stellten z.B. in Frankreich sogar eine Blockierung der Modernisierung dar (Teschke 2003, 145ff.). ‚Staatsverschuldung' fiel jedoch nicht nur bei Kriegen an, sondern finanzierte vor allem Machtgewinn und Machterhalt, denn Herrschaft musste nicht nur ständig ausgeübt, sondern auch repräsentiert werden (Landmann 1927, 482ff.). Das galt vor allem für Frankreich (Comninel 1990, 198). Ziel des ‚Staates' war schließlich nicht, den ‚Reichtum der Nationen' (Smith) zu vermehren, sondern den des ‚Staates', d.h. des Souveräns. Dieser entwickelte Techniken, seine Machtressourcen (Geld und Menschenmaterial) zu erweitern – ohne deshalb die kapitalistische Produktionsweise einzuführen.

„Finanzkrisen waren im *Ancien Régime* endemisch" (Gerstenberger 1990, 348) und dessen Funktionsweise basierte auf dem Vertrauen, dass die Finanziers die für sie selbst einträglichen Kredite gaben. Die ständigen Finanzschwierigkeiten wurden aufgrund der spezifischen Voraussetzungen in Frankreich und England – aber nicht nur hier (vgl. Bonney 1999) – sehr unterschiedlich gelöst. In Frankreich wurde durch Beteiligung der Stände an der zentralisierten Abpressung, durch Ämterverkauf mit dem Privileg der Steuerpacht eine Modernisierung der Finanzorganisation geradezu verhindert. Die

> „zentralisierte Aneignung war durch die Konkurrenz von Klientelgruppen um den Zugriff auf Teile königlicher Fiskalgewalt strukturiert. War der Kampf vorübergehend stillgelegt, so hatte die Regierung keinen Kredit mehr und damit keine ausreichende Basis in den privilegierten und wohlhabenden Schichten der Bevölkerung. Die Kreditverweigerung war die Form, in der sich die ständisch und damit materiell dominanten Schichten im französischen Königreich Einfluss auf die Politik verschafften." (Gerstenberger 1990, 353, 479).

Die Französische Revolution beschleunigte eine Veränderung der Organisation der Finanzen (340; Rosanvallon 1990, 18ff.). Aber erst 1814 bedeutete für die Staatsfinanzen ein Wendepunkt, denn erst seitdem musste die Regierung einen Haushaltsplan

vorlegen, über den pauschal abgestimmt wurde. Während der ganzen Restaurationszeit (1814-1830) war der Kampf des Bürgertums für ein parlamentarisches Regime gleichbedeutend mit der Verbesserung des Procederes der Haushaltsberatung (Rosanvallon 1990, 27). Mehr und mehr Ministerien wurden der Beratung und Abstimmung durch das Parlament unterworfen. Obwohl bereits wenige Monate vor der Revolution die Käuflichkeit der höchsten Finanzämter abgeschafft und die Eigenständigkeit verschiedener Kassen beseitigt wurde, entstand erst nach und nach mit der Trennung von Verwaltung und Finanzgeschäft eine neue Form von Staatsfinanzen und Kreditgeschäft (Bosher 1970).

England weist demgegenüber eine andere Entwicklung auf. Dort lösten sich ab dem 14. Jahrhundert die feudalen Organisationsformen auf. Die Macht des Adels entwickelte sich von Anfang an innerhalb der Strukturen verallgemeinerter königlicher Gewalt und war damit zugleich abhängig von der Praxis königlicher Herrschaft (Gerstenberger 1990, 65, 93). Das bedeutete, dass mit dem Fehlen fiskalischer Privilegien und der Verallgemeinerung der Interessen des Adels im ‚Parlament' die Krone den Adel an der ‚Verwaltung' ihrer lehensherrschaftlichen Aneignungsgewalt beteiligen musste. Das hatte als Resultat, dass es nicht möglich war, über längere Zeit eine Politik durchzusetzen, die den Herrschaftsinteressen des Adels widersprach. Gleichzeitig hatte die Pflicht des Adels an der königlichen Herrschaftspraxis mitzuwirken, neue „Formen und Praktiken einer Herrschaftsöffentlichkeit" (Gerstenberger 1990, 489) zur Folge. Aufgrund dieser – von Frankreich unterschiedenen – Herrschaftskonstellation war nicht nur der Einfluss auf die Finanzpolitik größer, sondern diese wurde zudem zentral organisiert (Brewer 1990, 129). Begleitet wurde diese Entwicklung durch die frühe Entstehung einer politischen Öffentlichkeit, die sowohl das Steuersystem als gerecht, als auch die Organisation des Fiskus als durchsichtig erscheinen ließ – die Staatsfinanzen gehörten nicht zum Staatsgeheimnis. Dies ist einer der zentralen Unterschiede zwischen Frankreich und England. Während in Frankreich noch 1764 Abbé Morellet für seine Forderungen, die Staatsfinanzen auf Grundlage von Effizienzkriterien zu veröffentlichen, in der Bastille landete (Rosanvallon 1990, 22), waren die öffentlichen und parlamentarischen Diskussionen über die Staatsfinanzen in England durch eine nicht vergleichbare Transparenz geprägt (Brewer 1990, 130f.; Gerstenberger 1990, 489ff.).

Während in Frankreich die Kritik der Herrschaft in eine strukturelle Krise führte, stellte diese in England – auch im 19. Jahrhundert (Wirsching 1990) – ein Moment der Modernisierung dar. In Frankreich verband sich somit auf der einen Seite die Steuer als private Form der Aneignung mit den Interessen der privaten Finanziers. Erst nachdem letztere nicht mehr bereit waren, weiterhin die Schulden des Königs zu finanzieren und innerhalb der ‚herrschenden Klasse' die Widersprüche so groß waren, das eine grundlegende Veränderung der politischen Verhältnisse auf der Tagesordnung stand, war es möglich, die Staatsfinanzen neu zu organisieren. In England hingegen wurde die Organisation der Staatsfinanzen, aber auch der Geldmärkte umgestaltet, um die Verschuldung und den außerordentlichen Finanzbedarf zu decken, die in Folge der ständigen Kriege und der Rolle Englands als koloniale und hegemoniale Weltmacht anfielen (Brewer 1990; Dickson 1967).

Die Herrscher des *Ancien Régime* hatten kein Interesse an der Etablierung der kapitalistischen Produktionsweise, sondern vielmehr ein ‚Interesse an sich selbst', d.h. an sich selbst als mächtigen und kriegsfähigen Akteuren, so dass selbst die Finanzkrisen und die Etablierung einer modernen Finanzverwaltung in England und Frankreich einen sehr unterschiedlichen Verlauf nahmen. Während die *Financial Revolution* in England den Handel auf Grundlage einer sich bereits umwälzenden Produktionsweise unterstützte, hatte die Finanzkrise in Frankreich vor dem Hintergrund der englischen Konkurrenz und den überkommenen Produktionsverhältnissen nicht mehr als den Zusammenbruch des Absolutismus als Resultat (Teschke 2003, 160ff.). Die kapitalistische Produktionsweise setzte sich in Frankreich nicht schon mit der Französischen Revolution durch (Comninel 1990, 189, 203), sondern erst viel später, als Frankreich durch die englische Konkurrenz dazu gezwungen wurde. Zusammengefasst bedeutet dies, dass die vorbürgerliche ‚Staatsschuld' durchaus in historiographischer Hinsicht von Interesse ist, aber keine Auskunft über deren Relevanz und Funktion in einer Gesellschaft geben kann, in der die kapitalistische Produktionsweise herrscht.

Staatsschuldpapiere als fiktives Kapital

Neben den historischen Ausführungen verhandelt Marx Staatsschuldscheine im dritten Band des *Kapitals* als Form des fiktiven Kapitals (MEW 23, 483; MEGA² II.4.2, 521). Ihm geht es an diesen Stellen jedoch nicht primär um die Bewegung der Staatsschuldpapiere auf dem Finanzmarkt, sondern um die *Form des fiktiven Kapitals als solche* (Krätke 2001c, 92). Also stellt Marx sich auch hier nicht die Frage, was Staatsverschuldung ist. Vielmehr identifiziert er sie wie andere Papiere (u.a. Aktien und anderen Wertpapiere) als fiktives Kapital, ist also eher an der Form, in der die Staatsschuld vorliegt, interessiert und nicht daran, woher sie kommt und was sie als Staatsschuld, d.h. als Kredit des Staates ausmacht.

Die begriffliche Voraussetzung für das fiktive Kapital ist das zinstragende Kapital. Die im zweiten Band des *Kapitals* dargestellten Zirkulationsformen des Waren- und des Geldkapitals werden im dritten Band vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Arbeitsteilung von spezialisierten Kapitalfraktionen vollzogen. Marxens Unterstellung bis zum zweiten Band, dass ein individuelles Kapital den Kreislauf vollständig vollzieht, wird also modifiziert. Ein individuelles Kapital kann z.B. nur noch die Bewegung G-G' durchlaufen, ohne je die Form des produktiven Kapitals annehmen zu müssen. Gleichzeitig bekommt Geld eine neue Bestimmung: Es ist potenzielles Kapital, da es den Gebrauchswert besitzt, als Kapital zu fungieren, d.h. in produktives Kapital verwandelt zu werden, um aus vorgeschossenem Geld mehr Geld zu machen. Diese Möglichkeit des Geldes wird im Kredit warenförmig und das zinstragende Kapital damit zu einer Ware *sui generis.* Der Zins ist der ‚Preis' der Ware. Für das zinstragende Kapital ist jedoch nicht der Wert das bestimmende Moment, sondern die Verwertung, d.h. die zukünftigen Zinszahlungen. Die damit einhergehende Trennung von Profit in Unternehmergewinn und Zins bringt zugleich neue Gegensätze mit sich, nämlich die zwischen Vermögensbesitzern auf der einen und borgenden Unternehmern auf der anderen Seite. Während die ersteren an einer hohen Verwertung ihres Kapitals interessiert sind – einem hohen Zins –, ist der Zins für den fungierenden Kapitalisten Kostenfaktor, den es möglichst niedrig zu halten gilt. Dieser strukturelle Gegensatz verfestigt und artikuliert sich als interner Klassengegensatz, sobald die unterschiedlichen ‚funktionellen Formen' (Marx) des Kapitals in seinem Zirkulationsprozess von spezifischen Kapitalfraktionen vollzogen werden. Das zinstragende Kapital, so Marx, ist die „Mutter aller ver-

rückten Formen“ (MEW 25, 482; MEGA² II.4.2, 522). Erst mit ihm kann sich die Vorstellung etablieren, dass allein eine gewisse Masse Geld bereits die Eigenschaft besitzt, sich zu verwerten. Damit ist das zinstragende Kapital auch die begriffliche Voraussetzung für das fiktive Kapital. Mit dem Zins kann sich die Vorstellung verallgemeinern, dass jede regelmäßige Geldzahlung Zinszahlung darstellt und jeder gezahlte Zins auf ein zu Grunde liegendes Kapital verweist (MEW 25, 482; MEGA² II.4.2, 520).
Das fiktive Kapital unterscheidet Marx vom wirklichen, fungierenden Kapital, das die Gestalt von Geld und Ware annimmt. In Form des industriellen Kapitals muss es den Verwertungsprozess als Produktionsprozess durchlaufen. Das fiktive Kapital dagegen stellt nur einen Anspruch auf Teile der Verwertung dar. Der Anspruch wird durch den Kauf von Wertpapieren (z.B. Aktien oder Schuldverschreibungen) erworben. Das Kapital hat sich somit scheinbar verdoppelt: Es fungiert als tatsächliches Kapital und existiert zugleich als fiktives Kapital in Form von Finanztiteln. Diese können wiederum selbst zu Waren werden, deren Preisentwicklung unabhängig von der Bewegung des wirklichen Kapitals verläuft und sich auf potenzielle Verwertung in der Zukunft bezieht (MEW 25, 483; MEGA² II.4.2, 521). Der Unterschied zwischen Aktien und Staatspapieren ist, dass bei ersteren tatsächlich Produktionsmittel gekauft werden, wenn auch der Aktionär keinen Eigentumsanspruch auf diese hat, sondern nur auf einen Teil des Profits. Bei Staatspapieren hingegen wird das mobilisierte Geld durch den Staat unproduktiv ausgegeben. Der Anspruch der Verzinsung bezieht sich hier allein auf die Partizipation an zukünftigen Steuereinnahmen oder anderen Formen von Staatseinkünften. So ist es durchaus möglich, dass durch Umschuldung auszuzahlende Gläubiger mit neu mobilisiertem Kredit ausgezahlt werden.
Als fiktives Kapital verhandelt Marx die Staatsverschuldung in Form von langfristigen und handelbaren Anleihen. Denn neben (kurzfristigen und langfristigen) Anleihen gibt es für die öffentliche Hand durchaus weitere Möglichkeiten der Verschuldung (Andel 1998, 406f.). Kapital sind diese Ansprüche für die Besitzer nur noch in so weit, als dass diese die Scheine wieder verkaufen können (MEW 25, 464f., 817f.).

Exkurs: Anschlüsse an Keynes

Vor allem bei der Thematik des fiktiven Kapitals und des Kredits lassen sich Anschlüsse an die keynessche Theorie stichpunktartig formulieren. Im Gegensatz zur Neoklassik ist der Kredit bei Marx und Keynes zentral. Nicht das Sparen, sondern die Verfügung über Geld ist für Investitionen bzw. die Akkumulation das zentrale Moment. Dennoch ist das Geld nach Marx eben nicht einfach Vermögen wie bei Keynes, sondern dem Zwang der Verwertung unterworfen. Damit kann Keynes auch nicht denken, dass die Vermögenssicherung vom Verwertungszwang dominiert wird. Weil Keynes die zugrunde liegende Struktur, den Verwertungszwang, nicht in den Blick nimmt, löst er die Verbindung von Gegenwart und unsicherer Zukunft, die bei ihm über das Geld verknüpft sind, über die Psychologie der Akteure auf. Weil Keynes nicht erklären kann, warum die Akteure im Kapitalismus mit Unsicherheit geplagt sein müssen, bleibt sein Begriff der Liquiditätsprämie – die ökonomischen Kosten, nicht unmittelbar über Geld verfügen zu können (Keynes 1936, 186ff.) – mangelhaft begründet.
Schließlich werden Zins und Unternehmensgewinn bei Marx nicht wie bei Keynes nur ideell verglichen, sondern beide werden aus der gleichen Profitmasse bezahlt. Der Widerspruch ist also nicht nur eine Entscheidungsfrage der Akteure bei der Vermögenssicherung, sondern ein materieller Widerspruch, der sich in Interessensgegensätzen zwischen Kapitalfraktionen ausdrückt. Marxens Ausführungen zu fiktivem Kapital und Schuldscheinen sind – in Abgrenzung zu Keynes – zwar durchaus hilfreich, besonders für die Auseinandersetzung über den Zusammenhang von Weltmarkt, Währungssystem und Staatsanleihen; zur Frage, was Staatsschulden tatsächlich sind, tragen seine Ausführungen aber nur begrenzt bei. Dafür müssen weitere Begriffsanstrengungen unternommen werden.

Staatsverschuldung und die Systematik der Kritik der politischen Ökonomie

Der dritte Band des *Kapital*, in welchem Kredit, fiktives Kapital und Staatsschuldpapiere systematischer behandelt werden, ist Fragment geblieben. Die ihm zugrunde liegenden Manuskripte tragen den Charakter eines Forschungsprozesses, weniger den einer systematischen Darstellung der Kategorien und sind zwischen Sommer 1864 und Dezember 1865 entstanden, also vor den Manuskripten zum veröffentlichten ersten und den wesentlichen Manuskripten zum zweiten Band des *Kapital.* Marx ist hier oft erst dabei, sich den Stoff anzueignen und bleibt deshalb über weite Passagen deskriptiv. Und es ist ein weiteres Problem zu konstatieren: Die Staatsverschuldung bzw. der öffentliche Kredit setzen den Staat als Kategorie bereits voraus.
Marx thematisiert zwar Staatsanleihen im Rahmen des fiktiven Kapitals (s.o.), setzt aber die Kategorie ‚Staatsverschuldung' – im Gegensatz zum zinstragenden Kapital – voraus. Der Aufbauplan in den *Grundrissen* berücksichtigt hingegen noch explizit die Staatsschuld bzw. den öffentlichen Kredit (MEGA² II.1.1, 43) und zwar durchaus im Sinne einer Formbestimmung, d.h. als Kategorie der politischen Ökonomie, die es zu begründen gilt. Nach der Darstellung der drei großen Klassen und deren Austauschverhältnissen kommt in Marxens Konzeption das private Kreditwesen. In einem neuen Buch schließlich soll die ‚Zusammenfassung der bürgerlichen Gesellschaft in der Form des Staats' verhandelt werden und dessen Beziehung zu sich selbst. Weiter notiert Marx die Stichworte ‚unproduktive Klassen' und ‚Steuern'. Im Anschluss an die Steuern erhalten Staatsschuld und öffentlicher Kredit ihren Platz in der Darstellung. Nach weiteren Mittelgliedern und Kategorien schließt der Plan mit dem sechsten Buch, mit Weltmarkt und Krise. Im Vorwort von *Zur Kritik* behält Marx diese grobe Struktur des sog. 6-Bücher-Plans bei (MEW 13, 7; MEGA² II.2.2, 99; vgl. auch den Brief an Engels vom 2. April 1858, MEW 29, 312), geht aber nicht mehr detaillierter auf die einzelnen Bücher ein, sondern konkretisiert die Gliederung des ersten Buches.
Für Marx ist klar, dass es sich bei allen diesen Punkten um theoretische Auseinandersetzungen und keine Realanalyse handelt. Es geht um die Bestimmung ökonomischer und politischer Begriffe – theoretischer Begriffe. Gleiches gilt für den öffentlichen Kredit. Diese Kategorie hat nach der Konzeption des 6-Bücher-Plans weitere und andere Bestimmungen als der Kredit, wie er im dritten Band des *Kapital* eingeführt wird. Unklar bleibt, welche Bestimmungen das sind. Außer den drei Büchern zum Kapital wurde keines der geplanten Bücher konkreter konzipiert.

Der Staat als Steuerstaat

Den öffentlichen Kredit im Rahmen des marxschen Kritikprogramms zu thematisieren, bedeutet somit mit einer doppelten Aufgabe konfrontiert zu sein: zum einen mit einer näheren Be-

stimmung der Form Staat, dessen Funktionen und dessen ökonomische Existenzweise als Steuerstaat; zum anderen mit einer konkreteren bzw. abweichenden Bestimmung des öffentlichen Kredits gegenüber dem kapitalistischen, der die Finanzierung der Produktion betrifft, und dem Handelskredit. Michael Krätke ist deshalb zuzustimmen wenn er konstatiert:

> „Das Buch vom Staat hätte die besondere ‚ökonomische Existenz' des Staates im Kapitalismus zu kritisieren, die besonderen Formen der staatlich organisierten und durch die Staatsgewalt erzwungenen bzw. legitimierten Ausbeutung zu analysieren, die Kategorien der ‚öffentlichen Finanzen' zu entziffern, die begrenzte Wirksamkeit der Staatsaktionen, die die kapitalistische Ökonomie regulieren sollen, ebenso zu zeigen wie deren (unbeabsichtigten) Folgen." (2002, 251f.)

Damit wäre nicht nur gezeigt, dass der Staat eine bestimmte ökonomische Existenz benötigt und die kapitalistische Ökonomie ohne staatliche Politik gar nicht existieren kann. Die Analyse würde die Formen bestimmen, wie Staat und Ökonomie aufeinander verwiesen sind. Die zentralen Formen sind das Geld und das Recht (Blanke u.a. 1975, 430; Nuss 2006, 172ff.). Während der mit dem Monopol auf physische Gewalt ausgestattete Rechtsstaat für den Warentausch überhaupt erst die adäquate Rechtsform garantiert, bricht er mit seinem Steuermonopol und der Zwangsabgabe Steuer das Äquivalenzprinzip des Warentauschs.

> „Ihrer ökonomischen Form nach ist die Besteuerung eine reine und einseitige Geldbewegung ohne jede Warenbewegung. […] Das Geld fungiert in dieser Transaktion zwar als Rechengeld für die Beteiligten, aber weder als Kauf- noch Zirkulationsmittel; es fungiert nicht einmal als Zahlungsmittel, denn es vermittelt keinerlei Warenbewegung, sondern ist selbst das einzige Objekt der einseitigen Transaktion." (Krätke 1984b, 56)

Dies ist nur deshalb möglich, weil die Sicherung des ausschließenden Privateigentums den Staat ausnimmt, da dieser den WarenbesitzerInnen nicht als ihresgleichen gegenübertritt, sondern gerade die *öffentliche* Instanz der *allgemeinen* und *unpersönlichen* Rechtsgarantie und *generellen* Norm darstellt. Der Schutz des Eigentums ist immer nur gegenüber Dritten, Privatpersonen absolut. Dem Staat gegenüber ist er relativ. Dem Staat sind unter bestimmten Voraussetzungen Enteignungen möglich. Damit ist die Eigentumsgarantie aber nicht in Frage gestellt. Vielmehr ist sie „notwendiges Korrelat", das

> „das Privateigentum als Handlungsschranke für den bürgerlichen Staat gerade dadurch anerkennt, dass es die Bedingungen normiert, unter denen sich der Staat darüber hinwegsetzen darf." (Krätke 1984b, 61)

Dies drückt sich im Enteignungsrecht aus, das dem Staat in fast allen klassischen Verfassungen zugesprochen wird. Trotzdem stellt die Besteuerung einen regelmäßigen Eingriff in die private Verfügungsmacht über Eigentum dar. „Besteuerung […] ist ein einseitiger Akt der Herrschaft, den sich nur ein souveräner bürgerlicher Staat erlauben kann." (57)

Als Herrschaftsakt, als fortlaufende Enteignung ohne jede spezielle Entschädigung unterliegt die Besteuerung somit einer besonderen Legitimationsnotwendigkeit (62ff.; aus historischer Perspektive Mann 1937). Für die staatliche Steuererhebung existieren verschiedenste Strategien der Legitimierung, die, wie oben historisch skizziert, immer auch um- und erkämpft werden müssen: Monopolisierung von Abgaben durch den Staat, rationale, d.h. bürokratische Organisation des Steuerwesens, Mitsprache und Mitbestimmungsrechte, Kontrollrechte über die Finanzen, Erweiterung der politischen Repräsentation, umfassendes Steuer- und Ausgabenbewilligungsrecht in den Parlamenten (Krätke 1984b, 63ff.; 1991, 121).

Diese stellen neue Existenz- und damit auch Reproduktionsbedingungen des Staates und der kapitalistischen Produktionsweise dar und sind alles andere als marginal. In ökonomischer Hinsicht findet der Staat in der von ihm unabhängigen Bewegungsform des Geldes als Kapital die Grenzen seiner Unabhängigkeit. Die krisenhafte Kapitalakkumulation führt zu permanenten Finanzkrisen und begründet somit gerade die Notwendigkeit staatlicher Verschuldung, will der Staat seinen Aufgaben kontinuierlich und berechenbar nachkommen – und zwar unabhängig davon, in wie weit der Staat wirtschaftspolitisch in Konjunkturzyklen eingreift. Finanzkrisen und die permanenten Steuerreformen sind deshalb auf der einen Seite Ausdruck der krisenhaften Kapitalakkumulation, auf der anderen Seite aber auch Resultat von gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen und Widersprüchen, die sich in der Finanzadministration materialisieren (Hirsch 1978).

Mit der Dominanz der kapitalistischen Produktionsweise kann der Staat seine Einnahmen vornehmlich nur in Form von Steuern organisieren. Wie der Steuerstaat somit auf der einen Seite notwendige Voraussetzung für die kapitalistische Produktionsweise ist, so ist er auf der anderen Seite ein ständiges Ärgernis, das immer wieder zu Steuerhinterziehung und Steuerrevolten führt (Burg 2004). Die Steuern sind aber nicht nur eine eigenständige Kategorie der politischen Ökonomie, sondern die Steuerausbeutung ist auch eine Ausbeutung sui generis.

Die Spezifik des öffentlichen Kredits

Bereits der historische Abriss hat gezeigt, dass die vorbürgerliche ‚Staatsschuld' nicht mit dem modernen öffentlichen Kredit verglichen werden kann. Systematisch lässt sich dies zeigen, wenn nach der Spezifik des Kredits im Kapitalismus gefragt wird. Es geht bei Kredit im Kapitalismus nicht um Leihen und Borgen von Geld, das bereits in vorkapitalistischen Zeiten weit verbreitet war. Vielmehr geht es um die für die kapitalistische Produktionsweise besondere Form, dass Geld als Kapital die Hände wechselt. Dies ist die Elementarform der kapitalistischen Produktionsweise. Das bedeutet zum einen, dass Geld im Kapitalismus nur deshalb zinstragendes Kapital ist, weil das Geld als Kapital benutzt werden kann. Das zinstragende Kapital oder das Leihkapital ist dem produktiven Kapital untergeordnet, ist also eine abgeleitete Form. Zum anderen bedeutet es, dass der Zins aus dem Profit finanziert wird, d.h. der Zinsfuß liegt – unter normalen Bedingungen – unter der Durchschnittsprofitrate.

Nun wird der öffentliche Kredit nicht aus einem erwirtschafteten Profit finanziert. Die Spezifik des modernen Staates ist es gerade, dass er innerhalb der Gesellschaft nicht als Kapitalist fungiert (Agnoli 1975, 79). Der vom Staat aufgenommene Kredit fungiert weder als Kapital, noch wird er durch Profit finanziert. Der öffentliche Kredit wird aus Steuern finanziert. Der Steuerstaat und die „moderne Fiskalität" (MEW 23, 784) sind also der Staatsschuld kategorial vorausgesetzt. Die Reihenfolge in Marxens Planskizze hat also einen begründenden Charakter für die Kategorie. Die Steuern sind die kategoriale Voraussetzung für die öffentliche Schuld im modernen Sinn. Erst die Steuern als ‚ökonomische Daseinsweise' (Marx) des Staates ermög-

lichen, dass Besteuerung und Verschuldung auseinander fallen können. Die Voraussetzung für die Trennung von Verschuldung und Steuern – und damit deren jeweilige Eigenständigkeit als ökonomische Kategorien – ist die Monopolisierung der Steuergewalt. Die Unabhängigkeit der Steuer von Zwischenpersonen wie Steuerpächtern und der damit einhergehenden Auflösung ihres persönlichen Charakters ist Voraussetzung dafür, dass der Staat überhaupt eine eigenständige Steuer- und Schuldenpolitik betreiben kann.

Historisch korrespondiert diese Entwicklung mit der Unterordnung des Geldkapitals unter das industrielle Kapital, d.h. mit der Brechung des Geldmonopols des Wuchers durch die Schaffung eines Geldmarktes, der als Kreditsystem organisiert ist (MEW 25, 617; MEGA² II.4.2, 655). Die persönliche Abhängigkeit von Gläubigern wird zu einer Abhängigkeit vom Geldmarkt. Der Zins nimmt nicht die Form von Wucher an, der an der ökonomischen Substanz zehrt und aus Raub und Prellerei finanziert wird, sondern aus dem Profit bezahlt wird. Hierbei spielte, wie oben skizziert, die Etablierung einer Zentralbank, die sich an die Spitze des Bankenwesens setzt, eine nicht unerhebliche Rolle.

Für den Steuerstaat ist der öffentliche Kredit eine normale Form der Staatseinnahme, ebenso wie in der Privatwirtschaft der Kredit zum ‚mächtigsten Hebel' der Akkumulation wird (MEW 23, 655), d.h. die Verschuldung zum Mittel der Verwertung. Das Geld wird jedoch nicht als Kapital, sondern unproduktiv, nichtmehrwertschaffend für öffentliche Güter und die unterschiedlichsten Aufgaben des Staates verwendet. Weil der unmittelbare Zweck der öffentlichen Güter nicht die Verwertung ist und selbst die Mittel für die Aufgabe des Staates, die Verwertungsbedingungen des Kapitals zu sichern, nicht unmittelbar gegeben sind, ist dieses politische Feld ständig umkämpft.

Das umkämpfte Feld ist aber immer schon formbestimmt. Eine der allgemeinsten Staatsaufgaben ist es, das ‚allgemeine Interesse' des Kapitals im Unterschied zu den partikularen Interessen der in Konkurrenz zueinander stehenden Einzelkapitale zu formulieren und somit eine bestmöglichste Kapitalakkumulation zu ermöglichen. Dieses vom Staat formulierte ‚kapitalistische Gesamtinteresse' ist allerdings Resultat staatlicher Politik. Vor diesem Hintergrund ist es nahe liegend, dass vor allem zwei Kriterien bzw. Fragen alle ökonomietheoretischen Diskussionen über die Staatsverschuldung dominieren. Zum einen die Frage, in wie weit die Staatsverschuldung und die mit ihr finanzierten Ausgaben die Investitionsneigung des Kapitals steigern. Zum anderen, in wie weit die Staatsverschuldung Einfluss auf die Zinsrate und damit die Inflation hat.

Schluss

Ausgangsfrage dieses Beitrags war, wie im Anschluss an Marx die Staatsschuld als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie zu begreifen ist. Dabei wurden zum einen die von Marx vorliegenden Texte auf ihre Relevanz hin geprüft, zum anderen wurde deutlich, dass der öffentliche Kredit nicht ohne die Frage zu thematisieren ist, warum die Staatsfinanzen die Form der Steuern annehmen. Deutlich wurde, dass Marxens Schriften unmittelbar nur wenig dazu beitragen können, die Kategorie Staatsschuld zu klären. Weder helfen seine historischen Ausführungen weiter, noch seine Analyse der Staatspapiere als fiktives Kapital. Auf den Finanzmärkten nimmt die Staatsschuld als fiktives Kapital in Form von Wertpapieren eine neue Bewegungsform an und unterliegt den Verwertungsinteressen des Geldkapitals. Der öffentliche Kredit ist eine besondere ökonomische Form des Kapitalismus und somit weder von seiner gesellschaftlichen Form, noch von seiner Art der Finanzierung her ein überhistorisches Phänomen.

Vor dem Hintergrund, dass die Staaten durch die Hierarchie der Währungen gezwungen werden, Staatsanleihen vorwiegend in der Währung des Weltgeldes zu denominieren, erweitert sich die Fragestellung um die Dimension der Wechselkurse und der internationalen Geld- und Finanzmärkte. Nicht erst hier werden Herrschaftsverhältnisse – hier auf internationaler Ebene – reproduziert. Bereits die Staatsfinanzen, die Steuerausbeutung und der öffentliche Kredit, die die staatliche Herrschaft finanzieren, reproduzieren gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse. Gleichzeitig stellen die politischen Formen, die der Steuerstaat mit sich bringt, neue Bedingungen und Möglichkeiten dar. Zum einen steht die Legitimation des Steuerstaats ständig in Frage, zum anderen sind der Umfang und die konkreten Formen der Staatsfinanzen Gegenstand gesellschaftlicher Konflikte. Diese drücken sich zum einen in sozialen Auseinandersetzungen aus, die soziale Standards und die öffentlich garantierten Gebrauchswerte zum Gegenstand haben. Gleichzeitig werden diese Kämpfe aber auch auf dem Feld der Deutungshoheit geführt.

Herrschaftliche politische Strategien sind dann am ehesten durchsetzungsfähig, wenn sie für sich beanspruchen können, das Interesse der Allgemeinheit zu verfolgen. Für diese Strategie ist es wichtig, Vorstellungen des Alltagsverstandes anzurufen. Gerade um den ständigen Versuchen Widerstand leisten zu können, für finanzpolitische Strategien Hegemonie zu organisieren, gilt es, sich über die Spezifik der öffentlichen Verschuldung klar zu werden. Weder greift die in der politischen Debatte gern verwendete Analogie zwischen Staatshaushalt und Privathaushalt, noch ist an der zur Zeit mächtigsten Vorstellung etwas dran, dass die heutige Staatsverschuldung nur auf Kosten künftiger Generationen möglich sei (Böhning/Burmeister 2004; Reuter 2000; Weyermann 1927, 523ff.). Wie wichtig diese Ebene der vorwissenschaftlichen Auseinandersetzung ist, zeigt eine Anmerkung aus den Jahresgutachten des ‚Sachverständigenrates zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung' (SVR) von 2001: „Am Europäischen Stabilitäts- und Wachstumspakt darf nicht gerüttelt werden. Zwar sind seine Referenzwerte wissenschaftlich nicht begründbar; sie haben aber erstaunliche Konsolidierungsbemühungen und Konsolidierungserfolge bewirkt und sollten unbedingt beibehalten werden." (JG 01: Ziff. 28) Anstatt ihrem wissenschaftlichen Urteil Nachdruck zu verleihen, dass die Kriterien, die in Amsterdam beschlossen wurden wissenschaftlich nicht haltbar sind, und mit einem gewissen Maß an Willkür festgelegt worden waren, würdigt der Sachverständigenrat deren disziplinierenden Charakter. Einem Vorschlag, dem sich die politischen Eliten mit Rückendeckung der ‚Wirtschaftsweisen' gerne anschließen. Die Hegemonie der gegenwärtigen Finanzpolitik zeigt sich gerade darin, dass sie sich nicht einmal mehr unter Legitimierungsdruck sieht.

Dass das Staatsbudget immer auch „Klassenbudget" (MEW 9, 62) ist, unterstrich bereits Marx. Er war es auch, der davor warnte, sich von der ‚Finanzalchemie' irre machen zu lassen. „Es gibt wahrscheinlich keinen größeren Humbug in der Welt als das so genannte Finanzwesen. Die einfachsten Operationen, die Budget und Staatsschuld betreffen, werden von den Jüngern dieser ‚Geheimwissenschaft' mit den abstrusesten Ausdrücken bezeichnet; hinter dieser Terminologie verstecken sich die trivialen Manöver der Schaffung verschiedener Bezeichnungen von Wertpapieren [...], dass das Publikum von dieser abscheulichen

Börsenscholastik ganz verwirrt ist und sich in der Mannigfaltigkeit der Details ganz verliert.“ (MEW 9, 47) Für einen klaren und kritischen Kopf dürfte eine Formbestimmung der Staatsschuld hilfreich bleiben. Dies kann aber die realen Kämpfe nicht ersetzen. Theoretische Überlegungen können deren emanzipatorischen Charakter befördern, indem sie Bedingungen und Grenzen aufzeigen. Grenzen, die keineswegs auf eherner Grundlage beruhen und deshalb selbst zum Gegenstand gesellschaftlicher Veränderungen gemacht werden müssen.

Literatur:

Agnoli, Johannes, „Der Staat des Kapitals“ (1975), in, ders., Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg/Br 1995, 21-89.

Andel, Norbert, Finanzwissenschaft, Tübingen 1998.

Aston, Trevor/ Philpin, C.H.E. (Hg.), The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe, Cambridge 1985.

Bagehot, Walter, Lombard Street. A Description of Money Market (1873), New York 1999

Blanke, Bernhard, „Entscheidungsanarchie und Staatsfunktionen: Zur Analyse der Legitimationsprozesse im politischen System des Spätkapitalismus“, in: Ebbighausen, Rolf (Hg.), Bürgerlicher Staat und politische Legitimation, Frankfurt/M 1976, 188-196.

ders./ Jürgens, Ulrich/ Kastendiek, Hans, „Das Verhältnis von Politik und Ökonomie als Ansatzpunkt einer materialistischen Analyse des bürgerlichen Staates“, in: dies., Kritik der Politischen Wissenschaft. Analysen von Politik und Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/M 1975, 414–444.

Böhning, Björn/ Burmeister, Kai, „Sozialabbau im Namen der Generationengerechtigkeit?“, in: Prokla 136, 2004, 357 - 374.

Bonney, Richard, The Kings‘s debts. Finance and Politics in France 1589-1661, Oxford 1981.

ders. (Hg.), The Rise of the Fiscal State in Europe, Oxford 1999.

Bosher, John F., French Finances 1770-1795. From Business to Bureaucracy, Cambridge 1970.

Braudel, Fernand, Der Handel. Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts (1979), 3 Bde., München 1990.

Brewer, John, The Sinews of Power. War, Money and the English State, 1688-1783, Cambridge/MA 1990.

Brian, Éric, Staatsvermessungen. Condorcet, Laplace, Turgot und das Denken der Verwaltung (1994), Wien 2001.

Burg, David F., A world history of tax rebellions. An encyclopedia of tax rebels, revolts, and riots from antiquity to the present, New York 2004.

Clapham, John, Sir, The Bank of England. A history, 2 Bde., Cambridge 1970.

Cogoy, Mario, „Werttheorie und Staatsausgaben“, in: Braunmühl, Claudia von/ Funken, Klaus, et al. (Hg.), Probleme einer materialistischen Staatstheorie, Frankfurt/M 1973, 129-198.

Comninel, Georg C., Rethinking the French Revolution. Marxism and the Revisionist Challenge, London 1990.

Davis, Mike (2001): Geburt der Dritten Welt. Hungerkatastrophen und Massenvernichtung im imperialistischen Zeitalter, Berlin 2005

Dickson, Peter George Muir (1967): The Financial Revolution in England. A Study in the Development of Public Credit 1688-1756, London

Elias, Norbert (1939): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen (Gesammelte Schriften, Bd. 3), Frankfurt/M 1997

Ernst-Pörksen, Michael (1983): Staatsschuldentheorien. Vom Merkantilismus bis zur gegenwärtigen Kontroverse um Funktion und Wirkungsweise der Staatsverschuldung, Berlin

Foucault, Michel (1977/78): Geschichte der Gouvernementalität, Bd. I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France (1977-1978), Frankfurt/M 2004

Foucault, Michel (1978/79): Geschichte der Gouvernementalität, Bd. II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France (1978-1979), Frankfurt/M

Gerstenberger, Heide (1990): Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster

Girschner, Christian (1999): Politische Ökonomie und Weltmarkt. Allgemeine Weltmarktdynamik in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie, Köln

Giuseppi, John (1966): The Bank of England. A history from its foundation in 1694, London

Häuser, Karl (1977): Abriss der geschichtlichen Entwicklung der öffentlichen Finanzwirtschaft, in: Neumark, Fritz (Hg.): Handbuch der Finanzwissenschaft, Bd.1, Tübingen: 3-51

Heinig, Kurt (1949/51): Das Budget, 3 Bde. (Bd.1: Die Budgetkontrolle; Bd.2: Das Budgetwesen; Bd.3: Inhalts-. Sach- und Namensregister), Tübingen

Heinrich, Michael (1999): Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition (Überarbeitete und erweiterte Neuauflage), Münster

Heinrich, Michael (2002): Der 6-Bücher-Plan und der Aufbau des Kapital. Diskontinuierliches in Marx’ theoretischer Entwicklung, in: Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition e.V. (Hg.): In Memoriam Wolfgang Jahn (Wissenschaftliche Mitteilungen, Heft 1), Hamburg, 92-101.

Herr, Hansjörg (2001): Keynes und seine Interpreten, in: Prokla 123, 31.Jg., H.2, 203-225.

Herr, Hansjörg/ Hübner , Kurt (2005): Währung und Unsicherheit in der globalen Ökonomie. Eine geldwirtschaftliche Theorie der Globalisierung, Berlin

Hirsch, Joachim (1968): Haushaltsplanung und Haushaltskontrolle (Reihe »Parlament und Verwaltung«, Teil 2), Stuttgart

Hirsch, Joachim (1978): Was heißt eigentlich ‚Krise des Steuerstaats‘? Zur politischen Funktion der Staatsfinanzkrise, in: Grauhan, Rolf Richard/ Hickel, Rudolf (Hg.): Krise des Steuerstaats? Widersprüche, Perspektiven, Ausweichstrategien, Opladen, 34-50.

Hoffmann, Philip T. (1994): Early Modern France, 1450-1700, in: Hoffmann, Philip T./ Norberg, Kathryn (Hg.): Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government, 1450-1789, Stanford/ Ca., 226-252.

Höhnen, Wilfried (1981): Der Begriff der öffentlichen Investitionen als Verfassungsgrenze der Staatsverschuldung, in: WSI Mitteilungen, 32.Jg.Jg., H.H.1, 7 - 15.

Hunt, Philip A./ O’Brien, Patrick K. (1999): England 1485-1815, in: Bonney, Richard (Hg.): The Rise of the Fiscal State in Europe, Oxford, 53-101.

Jahn, Wolfgang (1986): Zur Entwicklung der Struktur des geplanten ökonomischen Hauptwerkes von Karl Marx, in: Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung, H.20, 6–44.

Jahn, Wolfgang (1992): Ist Das Kapital ein Torso? Über Sinn und Unsinn einer Rekonstruktion des ‚6-Bücherplans‘ von Karl Marx, in: DIALEKTIK, H.3, 127–138.

Jahn, Wolfgang/ Noske, Dieter (1983): Zu einigen Aspekten der

Entwicklung der Marxschen Forschungsmethode der politischen Ökonomie in den Londoner Heften (1850-1853), in: Marx-Engels-Jahrbuch 6, Berlin/DDR, 121-147.
Kaemmel, Ernst (1966): Finanzgeschichte. Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, vormonopolistischer Kapitalismus, Berlin
Keynes, John Maynard (1936): Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes, Berlin 2002
Kirchheimer, Otto (1930): Die Grenzen der Enteignung. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Enteignungsinstituts und zur Auslegung des Art. 153 der Weimarer Verfassung, in: Funktionen des Staates und der Verfassung. 10 Analysen, Frankfurt/M., 1972, 223 - 295.
Körner, Alois (1893): Staatsschuldentilgung und Staatsbankerott. Mit besonderer Berücksichtigung der fundirten Staatsschuld, Wien
Krätke, Michael R. (1984a): Value Theory and Public Finance, in: Hänninen, Sakari/ Paldán, Leena (Hg.): Rethinking Marx (Argument-Sonderband 109), Berlin, 95-100.
Krätke, Michael R. (1984b): Kritik der Staatsfinanzen. Zur politischen Ökonomie des Steuerstaats, Hamburg
Krätke, Michael R. (1991): Steuergewalt, Versicherungszwang und ökonomisches Gesetz, in: Prokla 82, 21.Jg., H.1, 112-143.
Krätke, Michael R. (1996): Marxismus als Sozialwissenschaft, in: Haug, Frigga / Krätke, Michael (Hg.): Materialien zum Historisch-Kritischen Wörterbuch des Marxismus. Materialien zum Historisch-Kritischen Wörterbuch des Marxismus, Hamburg, 69-122.
Krätke, Michael R. (2001a): Die Kosten des Sparzwangs, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hg.): Kritische Interventionen. Flugschrift Kritischer Wissenschaft, Bd.5, Rot-Grün - noch ein Projekt? Versuch einer ersten Bilanz, Hannover, 23-69.
Krätke, Michael R. (2001b): ›Hier bricht das Manuskript ab.‹ (Engels). Hat das Kapital einen Schluss?, Teil I, in: Hecker, Rolf/ Vollgraf, Carl-Erich, et al. (Hg.): Neue Texte, neue Fragen. Zur Kapital-Edition in der MEGA (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2001), Hamburg, 7-43.
Krätke, Michael R. (2001c): Geld, Kredit und verrückte Formen, in: MEGA-Studien, H.1, 64-99.
Krätke, Michael R. (2002): ›Hier bricht das Manuskript ab.‹ (Engels). Hat das Kapital einen Schluss?«, Teil II, in: Hecker, Rolf/ Vollgraf, Carl-Erich, et al. (Hg.): Klassen - Revolution - Demokratie. Zum 150. Jahrestag der Erstveröffentlichung von Marx' Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2002), Hamburg, 211-261.
Krätke, Michael R. (2006): Marx als Wirtschaftsjournalist, in: Hecker, Rolf/ Vollgraf, Carl-Erich, et al. (Hg.): Die Journalisten Marx und Engels. Das Beispiel Neue Rheinische Zeitung (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2005), Hamburg, 29-97.
Kriedte, Peter (1980): Spätfeudalismus und Handelskapital. Grundlinien der europäischen Wirtschaftsgeschichte vom 16. Bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts., Göttingen
Krippendorff, Ekkehart (1985): Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft, Frankfurt/M
Landmann, Julius (1927): Geschichte des öffentlichen Kredits, in: Gerloff, Wilhelm/ Meisel, Franz (Hg.): Handbuch der Finanzwissenschaften, Bd.2, Tübingen, 479-515.
Laum, Bernhard (1926): Entstehung der öffentlichen Finanzwirtschaft (Altertum und Frühmittelalter) in: Gerloff, Wilhelm/ Meisel, Franz (Hg.): Handbuch der Finanzwissenschaft, Bd.1, Tübingen, 185-209.
Le Goff, Jacques (1956): Kaufleute und Bankiers im Mittelalter, Frankfurt/M-New York 1993
Mann, Fritz Karl (1937): Steuerpolitische Ideale. Vergleichende Studie zur Geschichte der ökonomischen und politischen Ideen und ihres Wirkens in der öffentlichen Meinung 1600-1935 (Finanzwissenschaftliche Forschungen, Heft 5), Jena
Mann, Fritz Karl (1959): Finanztheorie und Finanzsoziologie, Göttingen
Matsui, Kiyoshi (1970): Marx's Plan in the „Critique of Political Economy" and the Crisis in the World Market, in: The Kyoto University Economic Review, 11.Jg., H.1, 28-56.
Meuret, Denis (1988): Eine politische Genealogie der Politischen Ökonomie, in: Schwarz, Richard (Hg.): Zur Genealogie der Regulation. Anschlüsse an Michel Foucault, Mainz 1994, 13-53.
Nuss, Sabine (2006): Copyright & Copyriot. Aneignugskonflikte um geistiges Eigentum im informationellen Kapitalismus, Münster
O'Connor, James (1973): Die Finanzkrise des Staates, Frankfurt/M 1974
Ostendorf, Helga (1987): Dilemma Staatsverschuldung. Austerity-Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1975 bis 1981, Berlin
Parker, David (1996): Class and State in Anvien Régime France. The Road to Modernity? , London
Pribram, Karl (1983): Geschichte des ökonomischen Denkens, 2 Bde., Frankfurt/M 1998
Reuter, Norbert (2000): Generationengerechtigkeit in der Wirtschaftspolitik. Eine finanzwissenschaftliche Analyse staatlicher Haushalts- und Rentenpolitik, in: Prokla 121, 10.Jg., H.4, 547-566.
Rist, Charles (1938): Geschichte der Geld- und Kredittheorien von John Law bis heute, Bern, 1947
Rosanvallon, Pierre (1990): Der Staat in Frankreich. Von 1789 bis heute, Münster 2000
Schrader, Fred E. (1980): Restauration und Revolution. Die Vorarbeiten zum „Kapital" von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-1858, Hildesheim
Schumpeter, Joseph A. (1918): Die Krise des Steuerstaats, in: Hickel, Rudolf (Hg.): Goldscheid, Rudolf/ Schumpeter, Joseph: Die Finanzkrise des Steuerstaats. Beiträge zur politischen Ökonomie der Staatsfinanzen, Frankfurt/M 1976, 329-379.
Simmert, Diethard B./ Wagner, Kurt-Dieter (Hg.) (1981): Staatsverschuldung kontrovers, Köln
Smith, Tony (o.J.): The Place of the World Market in Marx's systematic Theory, unter: http://www.public.iastate.edu/~tonys/worldmarket.html, Zugriff am: 10.10.2007
Sombart, Werner (1913): Krieg und Kapitalismus (Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus, Bd.2), München-Leipzig
Stasavage, David (2003): Public debt and the birth of the democratic state. France and Great Britain, 1688 - 1789, Cambridge u.a.
Stützle, Ingo (2006): Die Ordnung des Wissens. Der Staat als Wissensapparat, in: Bretthauer, Lars/ Gallas, Alexander, et al. (Hg.): Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie, Hamburg, 188-205.
Sweezy, Paul/ Dobb, Maurice/ Takahashi, Kohachiro/ Hilton, Rodney u.a. (1984): Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus, Frankfurt/M
Teschke, Benno (2003): Mythos 1648. Klassen, Geopolitik und

die Entstehung des europäischen Staatensystems, Münster 2007
Teschke, Benno (2005): Bürgerliche Revolution, Staatsbildung und die Abwesenheit des Internationalen, in: Prokla 141, 35.Jg., H.4, 575-600.
Ullmann, Hans-Peter (1983): Öffentliche Finanzen im Übergang vom Ancien Régime zur Moderne. Die bayerische Finanzreform der Jahre 1807/08, in: Archiv für Sozialgeschichte, H.23, 51-98.
Weyermann, Moritz R. (1927): Theorien des öffentlichen Kredits, in: Gerloff, Wilhelm/ Meisel, Franz (Hg.): Handbuch der Finanzwissenschaften, Bd.2, Tübingen, 516 - 586.
Wirsching, Andreas (1990): Parlament und Volkes Stimme. Unterhaus und Öffentlichkeit im England des frühen 19. Jahrhunderts, Göttingen-Zürich
Wolf, Frieder Otto (2006): Marx' Konzept der ‚Grenzen der dialektischen Darstellung', in: Hoff, Jan/ Petrioli, Alexis, et al. (Hg.): Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster, 159-188.
Wood, Ellen Meiksins (1999): The origin of capitalism. A longer view, London - New York, 2002.

Anmerkung

Ingo Stützle hat am 25.11.2016 in Bremen zum Thema *Staatsverschuldung als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie* referiert.

https://associazione.wordpress.com/2016/07/17/ingo-stuetzle-staatsverschuldung-als-kategorie-der-kritik-der-politischen-oekonomie/

Jan Hoff

Befreiung heute: Emanzipationstheoretisches Denken und historische Hintergründe

„Volle und freie Entwicklung jedes Individuums"

Zum besseren Verständnis der späteren Abschnitte der vorliegenden Studie ist zunächst auf den Marxschen Emanzipationsbegriff einzugehen. Was kann dieser Begriff speziell vor dem Hintergrund der reifen Kritik der politischen Ökonomie bedeuten? Kurz vor seinem Tod sagte Marx selbst, dass er „niemals ein `sozialistisches System´ aufgestellt" habe. (MEW 19, S. 357) Bekanntlich ist weder eine Revolutionstheorie[1] noch die Konzeption einer sozialistischen Gesellschaft der primäre Gegenstand der Marxschen Forschung und Darstellung im Rahmen seiner ab 1857 verfassten systematischen Ökonomiekritik. Stattdessen geht es ihm dort darum, den inneren Zusammenhang der ökonomischen Kategorien und Verhältnisse innerhalb des kapitalistischen Wirtschaftssystems darzulegen und die ökonomischen Bewegungsgesetze der modernen kapitalistischen Gesellschaft zu enthüllen. Im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie ist der Emanzipationsdiskurs von Karl Marx tatsächlich nur in fragmentarischer Gestalt aufzufinden.

Dennoch soll hier eine – zumindest skizzenhafte – Annäherung an eine mögliche Inhaltsbestimmung geleistet werden. Soviel ist jetzt schon vorwegzunehmen: Im Zentrum des Marxschen Emanzipationskonzepts steht das Individuum – nicht als vereinzeltes, sondern als jeweils in historisch-gesellschaftliche Beziehungen eingebundenes – und sein Entfaltungspotenzial. Rezeptionsgeschichtlich ließ jedoch ein Großteil der späteren Epigonen von Marx diesen entscheidenden Kerngehalt seiner Lehre verblassen.

Zunächst kann ex negativo darauf hingewiesen werden, dass die von Marx erarbeitete (obgleich fragmentarisch gebliebene) Sozialismuskonzeption keinesfalls auf eine neue Lösung der gesellschaftlichen Verteilungsfrage zu reduzieren ist. Aus der *Kritik des Gothaer Programms* ergibt sich, dass der Hauptakzent seines emanzipatorischen Denkens nicht hier liegt. Marx kritisiert:

> „Der Vulgärsozialismus (und von ihm wieder ein Teil der Demokratie) hat es von den bürgerlichen Ökonomen übernommen, die Distribution als von der Produktionsweise unabhängig zu betrachten und zu behandeln, daher den Sozialismus hauptsächlich als um die Distribution sich drehend darzustellen." (MEW 19, S. 22)

Davon grenzt sich Marx ab. Der Begriff „Kommunismus"[2] oder „kommunistische Gesellschaft" sollte im Anschluss an Marx daher keineswegs primär über bestimmte Distributionsprinzipien definiert werden.[3]

Wie könnte eine positive Emanzipationsperspektive im Anschluss an die Kritik der politischen Ökonomie dann aussehen? Bei dieser Frage können nicht zuletzt die *Grundrisse* in den Blick genommen werden. Dort benennt Marx mit der „freien Individualität" einen zentralen Aspekt der sozialistischen Gesellschaft:

> „freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens […]" (MEW 42, S. 91)

Marx macht an einer späteren Textstelle in diesem posthum veröffentlichten Manuskript deutlich, dass nicht „die Individuen [...] frei gesezt" sind „in der freien Conkurrenz, sondern das Capital ist frei gesezt". (MEGA² II.1.2, S. 533) Die Art von individueller Freiheit, die im Kontext der freien Konkurrenz in der bürgerlichen Gesellschaft herrscht, wird von Marx in Zusammenhang gebracht mit einer völligen „Aufhebung aller individuellen Freiheit" und einer

> „Unterjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die die Form von sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen – von den sich beziehenden Individuen selbst unabhängigen Sachen annehmen". (MEGA² II.1.2, S. 537)

Der „einfachen Zirkulation"[4] und den ihr angehörigen wechselseitigen Verhältnissen der Warenbesitzer ordnet Marx in der Tat den Aspekt einer (beschränkten, im bürgerlichen Horizont verbleibenden) Freiheit und Gleichheit dieser Warenbesitzer zu – wohlwissend aber, dass die einfache Zirkulation nur eine abstrakte Teilsphäre innerhalb der Totalität der kapitalistischen Produktionsweise ist, in einer Produktionsweise also, für welche wiederum „entwickeltere" Produktionsbeziehungen konstitutiv sind, die ihrerseits „mit der Freiheit und Unabhängigkeit der In-

1 Zur „Revolutionstheorie" von Marx siehe u. a. das mehrbändige Standardwerk eines amerikanischen Sozialisten und Marxforschers: Hal Draper, Karl Marx's Theory of Revolution, New York 1977-1990. Von Draper erschien zudem ein Text zum „Absterben des Staats" bei Marx und Engels: The Death of the State in Marx and Engels, in: Socialist Register 7 (1970), S. 281ff. Ein international bekannter „Klassiker" zur Marxschen Revolutionsauffassung, allerdings mit Schwerpunkt auf dem jungen Marx, stammt vom brasilianischen Philosophen Michael Löwy: La théorie de la révolution chez le jeune Marx, Paris 1970.

2 An einer Klärung der Frage, was der Begriff „Kommunismus" für Marx bedeutet, hat sich u. a. der französische Marxismushistoriker André Tosel versucht: Kommunismus, in: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 7/II, Hamburg 2010, Sp. 1315ff.

3 Im *Kapital* heißt es mit Blick auf die Distributionsverhältnisse im „Verein freier Menschen", d. h. in der sozialistischen Assoziation: Die Art und Weise der Verteilung von Konsumtionsmitteln „wird wechseln mit der besonderen Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten." (MEW 23, S. 93)

4 Das Verhältnis von einfacher Zirkulation und kapitalistischem Produktionsprozess diskutiert Marx ausführlich in den *Grundrissen* und im abgebrochenen Urtext von 1858.

dividuen" kollidieren. (MEGA² II.2, S. 47ff., bes. S. 52) Gemäß Marx sind Freiheit und Autonomie für das Individuum im Kontext der bürgerlichen Gesellschaft nur ganz begrenzt zu haben.
Telos der kapitalistischen Ökonomie ist die selbstzweckhafte größtmögliche Akkumulation des Kapitals, die so weit wie nur möglich gesteigerte Produktion von Mehrwert. Dabei droht die kapitalistische Produktion, „die Springquellen alles Reichtums" (MEW 23, S. 530) – die Natur und das arbeitende menschliche Individuum – nachhaltig zu schädigen.[5] Marx führt aus, dass in der kapitalistischen Produktionsweise

> „der Arbeiter für die Verwertungsbedürfnisse vorhandner Werte, statt umgekehrt der gegenständliche Reichtum für die Entwicklungsbedürfnisse des Arbeiters da ist." (MEW 23, 649)

Der Autor des *Kapital* benennt im Gegensatz zur kapitalistischen Produktion die „volle und freie Entwicklung jedes Individuums" (MEW 23, S. 618) als „Grundprinzip" der sozialistischen Gesellschaft. Im Zentrum der Überlegungen von Marx steht somit eine Befreiung des Individuums, die jedoch nur mit einem kollektiven Befreiungsprozess im Zusammenhang mit einer fundamentalen Veränderung und Neugestaltung des gesamtgesellschaftlichen Produktionsprozesses zusammenfallen kann.
Es darf im Anschluss an Marx als ein Charakteristikum der kapitalistischen Produktionsweise gelten, dass der durch die Produktionsagenten selbst produzierte bzw. reproduzierte gesellschaftliche Zusammenhang gerade einer gemeinschaftlichen bewussten Kontrolle und Gestaltung durch die Produktionsagenten entzogen ist und sich ihnen gegenüber in verselbständigt-eigendynamischer und rücksichtslos-zwangartiger Weise geltend macht. Die kapitalistische Produktionsweise funktioniert also nach eigendynamischen ökonomischen Bewegungsgesetzen, die sich dem Produzenten gegenüber in Form von unmittelbar unkontrollierbaren „Sachzwängen" durchsetzen.
In der kapitalistischen Gesellschaft ist das Individuum auf eine spezifische Weise abhängig. Marx will auf die Aufhebung der spezifischen, den Kapitalismus charakterisierenden „sachlichen" (d. h. nicht persönlichen) Abhängigkeitsverhältnisse hinaus, in denen sich die Individuen in der modernen bürgerlichen Gesellschaft befinden. In den *Grundrissen* schreibt Marx, das „sachliche Abhängigkeitsverhältniß ist nichts als die den scheinbar unabhängigen Individuen selbstständig gegenübertretenden gesellschaftlichen Beziehungen, d. h. ihre ihnen selbst gegenüber verselbstständigten wechselseitigen Produktionsbeziehungen". (MEGA² II.1.1, S. 96)
Überdies muss die Marxsche Einsicht erwähnt werden, dass die ökonomischen Kategorien der kapitalistischen Produktionsweise einen Fetischcharakter tragen bzw. mit Mystifikationen behaftet sind, und dass der innere Zusammenhang der ökonomischen Verhältnisse und Kategorien in der kapitalistischen Gesellschaft nicht unmittelbar transparent ist. Die auf den unterschiedlichen Ebenen des kapitalistischen Reproduktionsprozesses anzutreffenden Fetischismen, Verkehrungen, Scheinformen und Mystifikationen fügen sich zu einem umfassenden, für die Produktionsagenten (zumindest zunächst) undurchdringbaren Selbstverrätselungszusammenhang der kapitalistischen Ökonomie zusammen. Die entsprechende Dechiffrierungsleistung bildet den spezifisch wissenschaftlichen Gehalt des Marxschen Theorieprojekts. Was diese wissenschaftliche Leistung jedoch nicht ersetzen kann, ist die praktische Aufhebung der Fetischismen und Mystifikationen in eins mit der praktischen Aufhebung der diese verkehrten Erscheinungsformen hervorbringenden Produktionsverhältnisse.
An Marx anknüpfend muss man die Emanzipation daher auch als aktive Herstellung von neuartigen sozialen Verhältnissen im ökonomischen Lebensprozess der Gesellschaft begreifen. Die emanzipatorische Perspektive von Marx ist so aufzufassen, dass sich die assoziierten Individuen die gemeinschaftliche bewusste Kontrolle und die Fähigkeit der gemeinschaftlichen bewussten Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenhangs aneignen sollen, und zwar auf der Grundlage des herzustellenden Gemeineigentums an den Produktionsmitteln. In diesem Sinne könnte man das „Bemeistern" des gesellschaftlichen Produktionsprozesses interpretieren; bekanntlich spricht Marx im „Fetischkapitel" des ersten *Kapital*-Bandes umgekehrt von der noch nicht befreiten Gesellschaft als „einer Gesellschaftsformation", „worin der Produktionsproceß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsproceß bemeistert". (MEGA² II.6, S. 111) Marx erkennt darin eine Perspektive, dass in einer post-kapitalistischen Gesellschaft die „Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprocesses, d.h. des materiellen Produktionsprocesses" als „Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewusster planmäßiger Kontrolle steht." (MEGA² II.6, S. 110)
In einem Brief an Ludwig Kugelmann aus dem Jahr 1868 bringt Marx einen wichtigen Gedanken auf den Punkt, wenn er schreibt:

> „Der Witz der bürgerlichen Gesellschaft besteht ja eben darin, dass a priori keine bewusste gesellschaftliche Reglung der Produktion stattfindet." (MEW 32, S. 553)

Und an einer bekannten Stelle des dritten *Kapital*-Bandes spricht Marx davon, wie innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise

> „die Zusammenhänge durch den Weltmarkt, seine Conjuncturen, die Bewegung der Marktpreisse, die Perioden des Credits, die Cyklen der Industrie und des Handels, die verschiednen Epochen von Prosperity, Crise etc" den Produktionsagenten „als *übermächtige*, sie willenlos beherrschende *Naturgesetze* und *blinde Nothwendigkeit* erscheinen und sich als solche ihnen gegenüber geltend machen." (MEGA² II.4.2, S. 852f.)

Mit einer gemeinschaftlichen bewussten Kontrolle und Gestaltung des ökonomischen Lebensprozesses durch die assoziierten Individuen ist gewissermaßen die Alternative zum rücksichtslosen Herrschen übermächtiger „ökonomischer Sachzwänge" benannt.
Nach Marx ist also durch die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise die Errichtung einer post-kapitalistischen Gesellschaftsform möglich, in welcher der gesellschaftliche Zusammenhang nicht mehr der gemeinschaftlichen bewussten Kontrolle durch die Produktionsagenten entzogen ist und diesen in verselbständigter Gestalt entgegentritt, sondern in der die Produktionsagenten den gesellschaftlichen Zusammenhang gemeinschaftlich bewusst

5 Im *Kapital* heißt es: „Das Kapital ist […] rücksichtslos gegen Gesundheit und Lebensdauer des Arbeiters, wo es nicht durch die Gesellschaft zur Rücksicht gezwungen wird." Diese Rücksichtslosigkeit hänge aber kaum „vom guten oder bösen Willen des einzelnen Kapitalisten ab. Die freie Konkurrenz macht die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äußerliches Zwangsgesetz geltend." (MEW 23, S. 285f.)

gestalten. Dies soll auf der Grundlage unmittelbar vergesellschafteter Arbeit und des Gemeineigentums an Produktionsmitteln geschehen. Die gesellschaftliche Emanzipation impliziert zugleich die praktische Aufhebung der „verkehrten Welt" von Fetischisierung und Mystifikation gesellschaftlicher Verhältnisse im Zuge der Aufhebung eben dieser historisch-spezifischen Verhältnisse selbst. Die unmittelbare Durchschaubarkeit des durch diese Revolutionierung geschaffenen, neuen gesellschaftlichen Zusammenhangs und der ihn charakterisierenden Produktionsbeziehungen ist im Kontext der gemeinschaftlichen bewussten Gestaltung dieses neuen sozialen Zusammenhangs durch die assoziierten Individuen von essentieller Bedeutung. Für die bürgerliche Gesellschaft gilt: Das

> „atomistische" Verhalten der Produzenten im gesellschaftlichen Produktionsprozess und „die von ihrer Kontrolle und ihrem bewußten individuellen Tun unabhängige, sachliche Gestalt ihrer eignen Produktionsverhältnisse erscheinen zunächst darin, dass ihre Arbeitsprodukte allgemein die Warenform annehmen." (MEW 23, S. 108)

In einer davon grundsätzlich verschiedenen Gesellschaftsform hingegen, in der die individuelle Arbeit des Einzelnen unmittelbar vergesellschaftete Arbeit ist, kann und muss der gesellschaftliche Zusammenhang der verschiedenen individuellen Arbeiten nicht mehr über den Austauschprozess von Waren hergestellt werden. Die Arbeitsprodukte haben die Warenform abgestreift. Was Marx im Sinn hat, ist ein „Verein" freier, mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeitender und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte unmittelbar als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgabender Menschen.

Die historisch-spezifischen sozialen Formen Wert, Ware und Geld gehören einer Gesellschaftsform an, in der die Arbeit des Einzelnen eben nicht unmittelbar, sondern nur in vermittelter Weise auch gesellschaftlich-allgemeine Arbeit ist. Marx schreibt:

> „Innerhalb der genossenschaftlichen, auf Gemeingut an den Produktionsmitteln gegründeten Gesellschaft tauschen die Produzenten ihre Produkte nicht aus; ebensowenig erscheint hier die auf Produkte verwandte Arbeit als Wert dieser Produkte, als eine von ihnen besessene sachliche Eigenschaft, da jetzt, im Gegensatz zur kapitalistischen Gesellschaft, die individuellen Arbeiten nicht mehr auf einem Umweg, sondern unmittelbar als Bestandteile der Gesamtarbeit existieren." (MEW 19, S. 19f.)

Eine sozialistische Gesellschaft impliziert nach Marx die Nichtexistenz des Werts (und damit der verschiedenen Wert-Formen wie Ware, Geld usw.). Der neue Vergesellschaftungsmodus der Arbeiten funktioniert nicht mehr über die Reproduktion dieser eigentümlichen sozialen Formen.[6]

Ähnlich mit dem Kapital bzw. dem Kapitalverhältnis. In den Grundrissen argumentiert Marx mit kritischem Blick:

> „Wenn gesagt wird, daß das Capital `angehäufte (realisirte) Arbeit (eigentlich vergegenständlichte Arbeit) ist, die als Mittel zu neuer Arbeit (Production) dient´, so wird die einfache Materie des Capitals betrachtet, abgesehn von der Formbestimmung, ohne die es nicht Capital ist. Es heißt weiter nichts als Capital ist – Productionsinstrument […]" (MEGA² II.1.1, S. 179)

Die Dimension der Formbestimmung beinhaltet nicht zuletzt auch den antagonistischen Charakter, mit dem behaftet das Produktionsinstrument in der kapitalistischen Gesellschaft dem unmittelbaren Produzenten entgegentritt. In der beschränkten Sicht der Ökonomen, so führt Marx im Manuskript 1861-1863 aus,

> „ist das stoffliche Element des Capitals […] verwachsen mit seiner socialen Formbestimmung als Capital – mit seinem antagonistischen Charakter, als die Arbeit beherrschendes Product der Arbeit […]" (MEGA² II.3.2, S. 666)

Was die theoretische Erkenntnis von Marx, die kritisch auf die Dimension der spezifischen sozialen Formbestimmung abzielt, abermals nicht „ersetzen" kann, ist die „praktische Aufhebung". Es gilt, jenen „antagonistischen" Charakter abzustreifen, d. h. die Kapitalform der Produktionsmittel zu beseitigen. Dies geht nur mit der Schaffung fundamental neuer gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse.

Die ökonomischen Kategorien der kapitalistischen Produktionsweise besitzen für Marx einen strikt historischen, damit eben auch potenziell vergänglichen Charakter. Gerade die Historizität der die kapitalistische Ökonomie prägenden Kategorien und Verhältnisse wird von Marx reflektiert. An David Ricardo, den er als Zenit der bürgerlichen ökonomischen Theoriebildung betrachtet, kritisiert Marx (neben vielen anderen Kritikpunkten) nicht zuletzt auch, dass der Engländer „die bürgerliche Form der Arbeit als die ewige Naturform der gesellschaftlichen Arbeit" (MEGA² II.2, S. 137) fasse. Aus einer vielzitierten Fußnote im Warenfetisch-Kapitel des ersten *Kapital*-Bandes ergibt sich, dass die bürgerliche Produktionsweise für Marx eben keineswegs die „ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion" (MEW 23, S. 95) ist.

Von dem Moment an – so schreibt Marx im ökonomiekritischen Manuskript von 1861-1863, namentlich im Kontext seiner Beschäftigung mit dem Ökonomen Richard Jones –, wo „die bürgerliche Produktionsweise und die ihr entsprechenden Produktions- und Distributionsverhältnisse als geschichtliche erkannt sind, hört der Wahn" auf, „sie als Naturgesetze der Produktion zu betrachten, […] und eröffnet sich die Aussicht auf eine neue Gesellschaft, ökonomische Gesellschaftsformation, wozu sie nur den Übergang bildet." (MEW 26.3, S. 422) Es ist evident, dass Marx mit dieser „neuen Gesellschaft" die sozialistische meint.

„Das wahre Reich der Freiheit"

Im dritten *Kapital*-Band trifft Marx seine bekannte Unterscheidung eines außerhalb des ökonomischen Reproduktionsprozesses liegenden „wahren Reichs der Freiheit" von einem Reich der Notwendigkeit.[7] Marx bezieht sich zunächst auf die Sphäre des ökonomischen Reproduktionsprozesses, wenn er schreibt:

---

6 Michael Heinrich weist zu Recht darauf hin, dass ein „Marktsozialismus" mit den Marxschen Emanzipationsauffassungen unvereinbar ist. Siehe Michael Heinrich, Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie, in: Ingo Elbe u. a. (Hg.), Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse, Münster 2012, S. 32f.

7 Siehe dazu u. a. Andreas Arndt, Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx, Berlin 2015, S. 93ff.

> „Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit." (MEW 25, S. 828) Marx fährt fort: „Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann." (Ebd.)

Für Marx ist in diesem Zusammenhang die Verkürzung der Arbeitszeit der unmittelbaren Produzenten von entscheidender Bedeutung. Es geht Marx um das, was er als „disposable time" bezeichnet, freie Zeit zur Entwicklung für das Individuum.[8] „Disposable time" ist vom Standpunkt des Individuums „im Gegensatz zu fremdbestimmter Zeit frei verfügbar."[9] Diese „disposable time" gilt es auszuweiten. Sie kann – so lässt sich eine Textstelle aus dem *Kapital* frei deuten – genutzt werden als

> „Zeit zu menschlicher Bildung, zu geistiger Entwicklung, zur Erfüllung sozialer Funktionen, zu geselligem Verkehr, zum freien Spiel der physischen und geistigen Lebenskräfte […]" (MEW 23, S. 280)

Marx hat zu zeigen versucht, dass in der kapitalistischen Produktionsweise der „maßlos blinde Trieb" des Kapitals zur größtmöglichen Einsaugung von Mehrarbeit herrscht. Es herrscht der expansive Drang des Kapitals, dem Prinzip seiner größtmöglichen Selbstverwertung alles andere unterzuordnen – und sei es um den Preis einer „Tortur der Überarbeit" für die unmittelbaren Produzenten. Diese rücksichtslose Dynamik hängt

> „nicht vom guten oder bösen Willen des einzelnen Kapitalisten ab. Die freie Konkurrenz macht die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äußerliches Zwangsgesetz geltend." (MEW 23, S. 286)

Im Sozialismus soll ein anderes Prinzip herrschen als die größtmögliche Akkumulation des Kapitals, hier steht die Entwicklung und Entfaltung des Individuums selbstzweckhaft im Mittelpunkt. Die Frage der „freien Zeit" erweist sich dabei als entscheidend. In den Grundrissen verweist Marx auf die „freie Entwicklung der Individualitäten" in der sozialistischen Gesellschaft. In letzterer stehe „überhaupt die Reduktion der notwendigen Arbeit der Gesellschaft zu einem Minimum" an,

> „der dann die künstlerische, wissenschaftliche etc. Ausbildung der Individuen durch die für sie alle freigewordne Zeit und geschaffnen Mittel entspricht." (MEW 42, S. 601)

Später kommt Marx abermals auf die Frage der „freien Zeit" zu sprechen:

> „Die Ersparung von Arbeitszeit gleich Vermehren der freien Zeit, d. h. Zeit für die volle Entwicklung des Individuums […]" (MEW 42, S. 607)

Diese freie bzw. freigewordene Zeit fasst Marx einerseits als „Mußezeit", andererseits als „Zeit für höhre Tätigkeit". (Siehe MEW 42, S. 607) „Zeit ist der Raum zu menschlicher Entwicklung", formulierte Marx 1865 in einem Vortrag. Er fügte hinzu:

> „Ein Mensch, der nicht über freie Zeit verfügt, dessen ganze Lebenszeit – abgesehn von rein physischen Unterbrechungen durch Schlaf, Mahlzeiten usw. – von seiner Arbeit für den Kapitalisten verschlungen wird, ist weniger als ein Lasttier." (MEW 16, S. 144)

Zu ergänzen ist, dass das „Reich der Notwendigkeit" und das „wahre Reich der Freiheit" nach Marx zwar voneinander getrennt sind und dies auch bleiben müssen, dennoch aber in der befreiten Gesellschaft – in zweifacher Hinsicht – ihren „antagonistischen" Charakter bzw. Kontext verlieren sollen. Erstens: Den Grundrissen lässt sich entnehmen, dass die „unmittelbare Arbeitszeit" und die „freie Zeit" nicht im Verhältnis eines „abstrakten Gegensatzes" zueinander verbleiben sollen. Das Mehr an freier Zeit, als Mußezeit und Zeit für höhere Entwicklung gefasst, hat den Arbeitenden „in ein anderes Subjekt verwandelt, und als dieses andere Subjekt tritt er dann in den unmittelbaren Produktionsprozess." (MEW 42, S. 193) Hier wirkt die Ausweitung der „disposable time" über das sich dadurch verändernde Subjekt, den Menschen selbst, auf den unmittelbaren Arbeitsprozess zurück. Marx argumentierte ca. fünf Jahre später, dass „die time of labour eines man, der zugleich der *man of disposable time* ist, viel höhere Qualität besitzen muss als die des [menschlichen] Arbeitstiers", und bei diesen Zuständen die Arbeitszeit selbst einen „freieren Charakter" erhalten kann. (MEW 26.3, S. 253, Herv. von J.H.) Zweitens sollen alle Menschen an dem Mehr an „disposable time" teilhaben, anstatt wie bisher nur privilegierte Gesellschaftsklassen, deren Mußezeit einer Überarbeit anderer Gesellschaftsklassen gegenübersteht. Das „Höchste, wozu es auf dem kapitalistischen Standpunkt gebracht wird", so kritisiert Marx die bürgerliche Beschränktheit, ist „der Wunsch, den möglichst kleinsten Teil der Gesellschaft zur Sklaverei der Arbeit" zu verdammen, d. h. die gesamtgesellschaftliche Arbeitslast auf den Schultern einer immer kleineren Zahl von Menschen zu konzentrieren, wobei deren Zeit „ganz in der materiellen Produktion absorbiert ist und deren Konsum daher ein bloßes Item der Produktionskosten bildet, bloße Bedingung" dafür, als „Lasttiere" zu schuften. (Siehe MEW 26.3, S. 253) Als „universalistischer" Emanzipationsdenker fordert Marx dagegen mehr „disposable time" für alle Menschen.
Eine Ausdehnung des „wahren Reichs der Freiheit" und die Verwirklichung der darin liegenden Möglichkeiten einer vollen und freien Selbstentfaltung der Individuen hat historisch den Fortschritt der gesellschaftlichen Produktivkraftentwicklung zur ermöglichenden Voraussetzung. Da das Kapital zu einer fortschreitenden Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte drängt, kann an diesem Punkt die emanzipationstheoretische Perspektive von Marx mit dem tatsächlichen Entwicklungsgang der kapitalistischen Produktion selbst vermittelt werden. Jedoch

8 Zu Marx' Überlegungen bezüglich der „disposable time" siehe im Manuskript von 1861-1863 die Textstelle in MEW 26.3, S. 251ff.

9 Volker Gransow, Gunter Willing, Frigga Haug, Disponible Zeit, in: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 2, Hamburg 1995, Sp. 748.

ist offensichtlich, dass auf der Grundlage dieser Konstellation kein deterministisch-fortschrittsoptimistischer „Automatismus der Befreiung" konstruiert werden sollte. Es scheint in diesem Kontext nicht mehr und nicht weniger als die Möglichkeit einer Befreiungsperspektive auf. Dass es indes bei Marx tatsächlich Elemente eines deterministischen Geschichts- und Emanzipationsverständnisses gibt, stellt zweifelsohne einen Schwachpunkt seiner Theorie dar und muss aus heutiger Sicht kritisiert werden. Marx formulierte:

> „Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigenthum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigenthums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der *Nothwendigkeit eines Naturprocesses* ihre eigne Negation. Es ist Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigenthum wieder her, wohl aber das individuelle Eigenthum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Aera: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst producirten Produktionsmittel." (MEGA² II.10, S. 685, Herv. von J.H.)

Dass diese Marxsche Sichtweise deterministische Züge trägt (und fragwürdige historische Illusionen nährte), liegt auf der Hand.[10]

Denkt man den generellen Marxschen Ansatz weiter, so erschließt sich, dass die Möglichkeit einer emanzipatorischen Überwindung des Kapitalismus in dessen eigener Entwicklungsdynamik keimhaft angelegt ist. Marx argumentierte, dass

> „die zur Emanzipation des Proletariats notwendigen materiellen Bedingungen spontan hervorgebracht werden durch den Gang der kapitalistischen Produktion." (MEW 34, S. 384).

Im Jahr 1857, in den Grundrissen, verweist Marx auf einen für ihn wichtigen Punkt: Wenn

> „wir nicht in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen Produktionsbedingungen und ihnen entsprechende Verkehrsverhältnisse für eine klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfänden, wären alle Sprengversuche Donquichoterie." (MEW 42, S. 93)

Im ersten Band des *Kapital* spricht Marx von „Bildungselemente[n] einer neuen […] Gesellschaft". (MEW 23, S. 526) Es kann ergänzt werden, dass eine zentrale emanzipationstheoretische Aufgabe darin besteht, diese in der modernen kapitalistischen Gesellschaft keimhaft vorhandenen Elemente aufzufinden und für ein eventuelles Transformationsprojekt sichtbar zu machen.

Denkt man die emanzipationstheoretische Perspektive von Marx weiter, so könnte sich erstens der bereits spezifisch gesellschaftliche Charakter des entwickelten kapitalistischen Produktionsprozesses als ein derartiger Keim einer möglichen sozialistischen Gesellschaft herausstellen. Marx selbst spricht von der „Verwandlung des tatsächlich bereits auf *gesellschaftlichem* Produktionsbetrieb beruhenden kapitalistischen Eigentums in gesellschaftliches." (MEW 23, S. 791) Zweitens forciert – wie bereits angedeutet – die kapitalistische Produktion in ihrer dynamischen Fortentwicklung eine Entfaltung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, namentlich eine „riesenhafte Ausbildung der Technik" (MEW 24, S. 42). Damit ist keimhaft die Möglichkeit angelegt, in einer postkapitalistischen, befreiten Gesellschaft die Arbeitszeit erheblich einzuschränken und das „wahre Reich der Freiheit" entsprechend auszudehnen, somit die Befähigung der Individuen zu freier und voller Selbstenfaltung zu vergrößern.

Insofern es als Triebkraft für die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte wirkt, billigt Marx dem Kapital daher eine historisch progressive Funktion zu – zumindest bis zu dem Punkt, wo die weitere Entwicklung der Produktivkräfte „an dem Kapital selbst eine Schranke findet." (MEW 42, S. 244) Unter emanzipationstheoretischem Gesichtspunkt ist das Marxsche Denken jedoch nicht auf die Produktivkraftentwicklung als vermeintlichem Selbstzweck ausgerichtet, sondern speziell auf die Bedingung der Möglichkeit einer vollen und freien Selbstentfaltung des Individuums in der Gesellschaft.

Die entwickelten Produktivkräfte, diese unverzichtbare Grundlage der sozialistischen Gesellschaft, ermöglichen also zweierlei. Einerseits eine Entfaltung des Reichtums. Marx stellt in den *Grundrissen* die rhetorische Frage: Wenn die „bornierte bürgerliche Form abgestreift wird", was ist der Reichtum dann anderes als eine „Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen?" (MEW 42, S. 395f.) Andererseits ermöglichen die entwickelten Produktivkräfte eine Ausdehnung der „disposable time" für die unmittelbaren Produzenten, d. h. des Zeitvolumens, der ihnen zu erfüllender kreativer Tätigkeit zur Verfügung steht.

Anmerkung

Jan Hoff hat am 30.10.2015 in Bremen zum Thema *Befreiung heute. Das emanzipationstheore-tische Denken bei und im Anschluss an Marx* referiert.

https://associazione.wordpress.com/2015/07/21/jan-hoff-befreiung-heute-das-emanzipationstheoretische-denken-bei-und-im-anschluss-an-marx/

Wir danken dem Autor und dem VSA Verlag für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck aus *Befreiung heute. Das emanzipationstheoretische Denken bei und im Anschluss an Marx*, Hamburg 2016. Dort erschien der Text erstmals als Unterkapitel 1.1. und 1.2.

10 In einem Brief von 1852 hatte Marx geschrieben, er habe „nachgewiesen", dass „der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt". (MEW 28, S. 508, Herv. v. J.H.) Und im Kapital spricht Marx von der „unvermeidlichen Eroberung der politischen Gewalt durch die Arbeiterklasse". (MEW 23, S. 512)

Heide Gerstenberger

Sklaverei und Profit

1787 berieten Delegierte der nordamerikanischen Einzelstaaten in Philadelphia darüber, ob und wie aus ihrem Staatenbund eine Union werden könne, deren Regierung eigene Entscheidungskompetenzen haben würde. Insbesondere die Vertreter der Sklavenhalter im Süden standen diesem Plan skeptisch gegenüber. Zwar wünschten sie eine politisch wirksamere Vertretung von Außenhandelsinteressen, doch befürchteten sie, dass diese eher den Kaufleuten in den Neu-Englandstaaten als ihnen selbst zugutekommen würde. Wer die Union wollte, musste deshalb zu Kompromissen mit dieser Interessengruppe bereit sein. Der erste dieser Kompromisse bewirkte die Einführung eines Senats, einer zweiten Kammer also. In dieser sollten jedem Einzelstaat zwei Stimmen zukommen. Ein weiterer Kompromiss betraf den Kongress. Zunächst war vorgeschlagen worden, nicht nur die Höhe der von den einzelnen Bundesstaaten an die Union abzuliefernden Steuern, sondern auch die Anzahl der Repräsentanten im Kongress der jeweiligen Bevölkerungszahl entsprechend festzulegen. Dem verweigerten sich die Vertreter der Südstaaten. Am liebsten hätten sie es gesehen, wenn die Steuern entsprechend der im Süden wenig zahlreichen freien Bevölkerung berechnet, für die Bestimmung der Anzahl der Repräsentanten im Kongress aber auch Sklaven und sogenannte *indentured servants*, also Vertragssklaven, zur Bevölkerung gerechnet worden wären. Der schließlich gefundene Kompromiss findet sich im 1. Artikel der 1787 beschlossenen Verfassung der Vereinigten Staaten.[1] Sowohl für den Zweck der Besteuerung als auch für den der Repräsentation sollten zusätzlich zu den rechtlich freien Einwohnern eines Staates jeweils 3/5 der Unfreien gerechnet werden. Von 1788 bis 1865 wurden Sklavinnen und Sklaven in den USA von Staats wegen zu drei Fünfteln als Menschen gerechnet. Was damit in die Verfassung der USA eingefügt wurde, ist jene spezifische Version des politischen Pluralismus, der zufolge jedes von einer nennenswerten Gruppe vertretene Interesse als legitim gilt – unabhängig davon, ob seine Berechtigung von der nationalen Öffentlichkeit geteilt wird oder nicht. Nicht nur Privateigentum, sondern auch Rassismus erhielt damit Verfassungsrang.

Der 3/5 Kompromiss befestigte eine Entwicklung, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts dazu geführt hatte, dass in immer mehr der englischen Kolonien in Nordamerika Gesetze beschlossen worden waren, welche den zwangsweise aus Afrika importierten Arbeitskräften samt allen ihren Nachkommen einen rechtlichen Status verordneten, der sie von von *indentured servants* unterschied. *Indentured servants* waren Männer und Frauen europäischer Abstammung, die von Behörden in England oder in den Kolonien dazu verurteilt worden waren, für eine bestimmte Zeit ohne Entgelt für einen Herren zu arbeiten.[2] Zusätzlich gab es sog. *freewillers*. Sie begaben sich vertraglich in eine zeitlich begrenzte Unfreiheit, um auf diese Weise die Kosten zu erstatten, die für ihre Überfahrt verauslagt worden waren.[3] Nach der Unabhängigkeit wuchs der Anteil der *freewillers*.

Zur selben Zeit wuchs auch der Sklavenhandel, der von Kaufleuten in Rhode Island und Massachusetts betrieben wurde. Vor der Unabhängigkeit hatte der neu-englische Sklavenhandel unter der Konkurrenz aus dem Mutterland gelitten, nach der Unabhängigkeit wurden der Aufkauf von Sklaven in Westindien und ihr Verkauf in Nordamerika zu einem zentralen Aspekt der Wirtschaft Neu-Englands. Das Gewerbe war lukrativ, und auch in den nördlichen Staaten durchaus angesehen. Neu-englische Sklavenhändler fungierten als Richter, Mitglieder in Stadträten, Bürgermeister, Gouverneure und später auch als Abgeordnete im Kongress und als Senatoren. (Deyle 1996: 119)

Auch nach ihrer gesetzlichen Unterscheidung von Sklavinnen und Sklaven wurden *indentured servants,* also unfreie Mägde und Knechte, oft sehr schlecht behandelt und über die vertraglich festgelegte Dauer hinaus unbezahlt ausgebeutet, aber keine und keiner wurde je zum Sklaven gemacht. Sklaven waren immer schwarz. Nachdem in Virginia 1767 bestimmt worden war, dass es nicht als Verbrechen gelten solle, wenn ein Sklave nach einer Züchtigung starb, wurde nachträglich begründet, dass man ja nicht annehmen könne, dass ein Mensch sein Eigentum habe zerstören wollen. (Rodriguez 2007: 6) Formal kam es später zu Einschränkungen, aber noch 1846 wurde in Missisippi beschlossen, dass dem Eigner eines zum Tode verurteilten und hingerichteten Sklaven die Hälfte von dessen Wert aus der Staatskasse zu erstatten sei. Das ist sehr weit weg von der Erklärung des Jahres 1776, die der englischen Krone entgegengehalten hatte, dass alle Menschen gleich geschaffen seien und ihnen das vom Schöpfer verliehene Recht auf Leben, Freiheit und den Verfolg des eigenen Glücks nicht durch eine despotische Regierung abgesprochen werden dürfe.

1789 und damit ein Jahr nachdem die Verfassung der USA in Kraft getreten war, trat auch in Paris eine Versammlung zusammen, um über eine neue Ordnung zu beraten. Noch vor der Bera-

1 2. Sektion, 3. Absatz , Die Verfassung trat 1788 in Kraft. Insgesamt zur politischen Konstitution der Vereinigten Staaten vgl. Gerstenberger (1974: 90-144)

2 Dieses bereits 1620 eingeführte System bedeutete, dass die kostenlose Arbeit der „Knechte" Privaten zum Kauf angeboten wurde. Die Dauer solcher Knechtschaft konnte bis zu vierzehn Jahren betragen. Nach der Eroberung Irlands in den Jahren 1649 -1650 wurden viele Tausend Männer, Frauen und Kinder zur Knechtschaft in die Kolonien deportiert.

3 Im 18. Jahrhundert kamen die meisten von ihnen aus Irland und Deutschland. Zumeist schlossen sie einen Vertrag mit dem Kapitän eines Schiffes oder einem Kaufmann ab, der ein Schiff befrachtete. Dadurch wurden sie selbst zur Fracht, deren Arbeitskraft nach der Ankunft meistbietend verkauft wurde. Nach der Unabhängigkeit wurde zunehmend von „redemption" Gebrauch gemacht. Auswanderungswillige machten die Überfahrt auf Kredit. Sofern dieser nicht von bereits ansässigen Verwandten begleichen wurde, mussten sie den Betrag beibringen, indem sie ihre kostenlose Arbeitskraft verkauften. Über die Dauer ihrer Knechtschaft und deren Bedingungen konnten sie mit Interessenten verhandeln. Wer innerhalb von zwei Wochen nach der Landung keinen Vertrag hatte abschließen können, dessen Arbeitskraft wurde meistbietend feilgeboten. Zu Einzelheiten vgl. Morgan (2000) sowie Morris (1946/1965)

tung irgendwelcher Einzelheiten erklärten die Mitglieder der revolutionär geschaffenen französischen Nationalversammlung, dass allen Menschen natürliche Rechte zukommen. Weil damals zu gewärtigen war, dass die Menschenrechte im revolutionären Überschwang auch für Sklaven anerkannt werden würden, entsandten Kaufleute, die in Bordeaux Kolonial- und Sklavenhandel betrieben, einen außerordentlichen Deputierten nach Paris. Was Béchade-Casaux aufgetragen worden war, geht indirekt aus einem der Briefe hervor, die er an seine Mutter schrieb. Seiner Ansicht nach erhoben Philosophen und Humanisten vollkommen zu Recht ihre Stimme gegen die barbarische Praxis, Menschen zu kaufen und zu verkaufen. Die Politik sei jedoch gezwungen, die Ohren vor solch anrührender Kritik zu verschließen. Denn ohne Neger[4] gäbe es keine Produktion auf Saint-Dominque und auf all den anderen französischen Inseln; und ohne diese Produktion gäbe es keinen Handel:

> „Wenn es aber keinen Export gibt, dann gibt es keine Kaufleute, und dann finden die Philosophen und die ‚Amis des Noirs' [5] keine Abnehmer für ihren Wein, ihr Getreide und ihre anderen Produkte." [6]

Was in dieser Argumentation untergründig vorhanden ist, hat Pierre Dockes 2002 als Zuckerparadigma bezeichnet, die Überzeugung nämlich, dass die für die Produktion von Zucker damals charakteristische Einheit von agrarischer und industrieller Produktion nur mit Sklaven durchgeführt werden kann, folglich mit Negern. Zwar hatte der Marquis de Condorcet in einer 1781 veröffentlichten Schrift (1781/2003: 6) dargelegt, dass Zucker auch mit Weißen Arbeitskräften produziert werden könne, er hat diese für seine Zeitgenossen ziemlich abwegige Ansicht aber nur anonym veröffentlicht. (1781/2003: 6) Die Revolution, in deren Verlauf er sich für die Emanzipation von Sklaven und auch für diejenige von Frauen einsetzte, hat Condorcet nicht überlebt, und zur Emanzipation von Sklaven durch den neuen französischen Staat ist es nicht gekommen.

In den französischen Kolonien wurden viele Sklaven hingerichtet, weil sie so vermessen gewesen waren, die Erklärung der Menschenrechte auch auf sich selbst zu beziehen. Zwar wurde die Sklaverei im Februar 1794 dann tatsächlich per Dekret in allen französischen Kolonien abgeschafft, doch wurden diese Dekrete nicht umgesetzt. Abgeschafft wurde die Sklaverei lediglich im Norden von Saint Dominque, wo sich 1793 Sklaven in einem großen Aufstand ihre Freiheit erkämpften, auf diese Weise den Grundstein für den späteren Staat Haiti legend. 1802 hat Napoléon den (1685) von Ludwig XIV erlassenen Code Noir und damit die Gesetzmäßigkeit der Sklaverei wieder in Geltung gesetzt. Sie sollte formell bis 1848 gelten. Danach war Sklaverei nicht beseitigt, aber illegal.

Die hier exemplarisch angeführten Gründungselemente bürgerlicher Gesellschaften machen zweierlei deutlich: zum einen, dass der Widerspruch zwischen Deklaration und Realität den grundlegenden Merkmalen dieser Gesellschaften zuzurechnen ist, zum anderen, dass die Analyse moderner Sklavenwirtschaft verfehlt wird, wenn ihr fundamentaler Rassismus nicht mit in Rechnung gestellt wird.[7] Sklavenhalter waren Unternehmer. Sie waren aber auch Herren. Manche Historiker haben deshalb argumentiert, es sei das Bestreben am Erhalt der Herrenexistenz gewesen, welches dazu geführt habe, dass an der Sklavenwirtschaft so lange festgehalten wurde.[8] Ohne Zweifel hat dieses Bestreben immer wieder dazu geführt, dass betriebswirtschaftlich naheliegende Konsequenzen aufgeschoben wurden.

Insgesamt aber – die empirisch umfangreiche Begründung dieser These ist Robin Blackburn (1988) zu verdanken – ist moderne Sklavenwirtschaft nirgends aus ökonomischen Gründen an ihr Ende gekommen. Überall wurde ihr formales Ende politisch erzwungen.

Dieses Ergebnis verträgt sich schlecht mit der bis heute verbreiteten Überzeugung von der Unvereinbarkeit kapitalistischer Produktion und Sklaverei. Sie geht bis auf die 1776 von Adam Smith formulierte Rechtfertigung des Kapitalismus als einer ökonomisch und human fortschrittlichen Wirtschaftsform zurück. Smith bezog sich auf Berichte über die Sklaverei in der Antike und in den englischen Kolonien, vor allem aber auf gerade entstehende Gewissheiten über die Lohnarbeit von Freien. In seinen Ausführungen über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Völker heißt es:

> „Ein Mensch, der kein Eigentum zu erwerben vermag, kann kein anderes Interesse haben, als möglichst viel zu essen und möglichst wenig zu arbeiten. Jegliche Arbeit über die hinaus, die zum Erwerb seines eigenen Unterhalts notwendig ist, kann ihm nur gewaltsam abgenötigt werden, nicht aus seinem eigenen Interesse."(1776/1976/1999: 412)

Die These hat sich gehalten. Noch 2010 betonte Thomas Straubhaar, damals Direktor des Hamburgischen Weltwirtschafts-Instituts, „Freie Arbeitsmärkte mit mündigen Menschen haben so viele ökonomische Vorteile. Freiheit motiviert Menschen stärker

4 Ich referiere hier Formulierungen, die in einem Brief enthalten waren. Der Autor, wie viele andere seiner Zeit, nutzte den Terminus „Neger". Dass es eine Gruppierung gab, die sich als „Amis des Noirs" bezeichnete, war eine untypische kritische Abweichung. Thomas Jefferson etwa schrieb in seinen „Notes on the State of Virginia" durchgängig von „Negroes." Ich bin gebeten worden, den Terminus „Neger" durch den des „Schwarzen" zu ersetzen. Dem folge ich nicht. Wir sollten nicht versuchen, frühere Diskriminierung und Verfolgung durch eine Änderung der Terminologie nachträglich abzumildern.

5 Die Gruppe der „Amis de Noirs" wurde 1788 gegründet. Unter ihren Mitgliedern waren Condorcet, La Fayette und der Abbé Henri Grégoire. Nachdem der Gruppierung mehrfach vorgeworfen worden war, dass sie zum Ausbruch von Sklavenrevolten beigetragen habe, löste sie sich 1791 wieder auf.

6 Brief vom 19. Dezember 1789, zit. bei Anderson (2002: 142)

7 Thomas Jefferson, der große Theoretiker des „Amerikanischen Traums" hat zwar einerseits die Sklaverei als ein Übel beklagt, andererseits aber auch rassistische Begründungen für ihre Existenz geliefert. In seinen 1787 öffentlich gemachten „Notes on the State of Virginia" führt er (in Query XIV) aus, warum es nicht ratsam sei, die bereits anwesenden Schwarzen in den Staat zu integrieren. Einerseits hätten die Schwarzen zu viele Verletzungen erfahren, andererseits hegten Weiße tiefverwurzelte Vorurteile. Die Konflikte (Jefferson spricht von convulsions, also Krämpfen) werden vermutlich nie enden, sondern in der Vernichtung der einen oder der anderen Rasse enden. Neben diesen politischen Hindernissen, gebe es aber auch physische und moralische. Schwarze seien hässlich. Und wenn man die Schönheit bei der Zucht von Pferden, Hunden und anderen Nutztieren in Betracht ziehe, warum dann nicht auch bei Menschen? Und so weiter und so weiter. Ihre Existenz sei eher von Gefühl als von Reflexion geprägt. Sie hätten zwar Musik, aber keine Poesie. Ihre Minderwertigkeit sei nicht auf ihre Lebensumstände zurück zu führen. (1787/1984: insbesondere 265 ff)

8 Besonders deutlich bei Genovese (1961/1965)

als Zwang."[9] Die These ist einerseits ziemlich atemberaubend, weil sie ja völlig ausblendet, welche Art von Arbeitsverhältnissen, Männern, Frauen und Kindern in englischen und schottischen Fabriken offeriert wurde, als Sklaverei in den USA und in vielen Kolonien noch legal war. Für die allermeisten von ihnen gab es keine Chance auf irgendeine Art der Mündigkeit. Und Sklavenhalter in den Südstaaten der USA hatten durchaus Recht, wenn sie ihren Kritikerinnen und Kritikern entgegen hielten, dass die materielle Versorgung ihrer Sklaven besser sei als diejenige von freien Arbeitskräften in englischen Fabriken. Während letztere leicht ersetzt werden konnten, hatten Sklavenhalter ein Interesse am Erhalt der dauerhaften Arbeitsfähigkeit ihres Eigentums.

Die von Straubhaar gelieferte Begründung für die ökonomische Minderwertigkeit der Sklavenwirtschaft ist andererseits aber auch sehr aufschlussreich. Denn seit jeher werden die Probleme dieser Wirtschaftsform vorzugsweise in Verhaltensweisen verortet, die Sklavinnen und Sklaven zugeschrieben werden. Aber für deren – auch von Adam Smith schon unterstellte – prinzipielle Renitenz gibt es keine historischen Belege, genauer gesagt: Dass Sklaven mehr oder minder renitent gewesen wären als freie Lohnarbeitskräfte kann nicht belegt werden. Auch hat sich nirgends erwiesen, dass sie weniger befähigt gewesen wären, sich mit neuen Techniken vertraut zu machen und diese zu beherrschen.

Auf den ersten Blick scheint die Entwicklung in Kuba die bis heute verbreitete Ansicht vom Widerspruch zwischen Sklavenwirtschaft und Industrialisierung zu stützen. Denn 1860 gab es auf Kuba 1.318 Zuckermühlen, 1895 waren es nur noch 250. Weil es sich bei diesen aber um mechanisierte Anlagen handelte, produzierten sie doppelt so viel Zucker wie die mehr als fünfmal so zahlreichen Zuckermühlen des Jahres 1860. Weil zwischenzeitlich Sklaverei in Kuba verboten worden war, liegt der Schluss nahe, erst nach dem Ende der Sklaverei sei Industrialisierung und damit eine Steigerung der Produktivität möglich gewesen. Wie Rebecca F. Scott nachgewiesen hat, hält dieser Schluss der näheren Betrachtung aber nicht stand. (1985) Eine erste Welle der Emanzipation haben die Eigner kleinerer Plantagen auf Kuba in Gang gesetzt, als sie sich gegen die hohen Steuerforderungen der Kolonialmacht erhoben. Um diesen Aufstand durchführen zu können, heuerten sie freie Schwarze an und versprachen eigenen Sklaven zumindest den Übergang zur Emanzipation. Der Steueraufstand scheiterte, aber die Versprechen waren nicht mehr aus der Welt zu schaffen. 1868 reagierte Spanien auf die weltweite Kampagne und bestimmte, dass alle über Sechzigjährigen und alle nach 1868 geborenen Kinder von Sklaven frei sein sollten. Nach dem Ende des damals erfolglosen Kampfes um die Unabhängigkeit Kubas hat Spanien 1880 die Sklaverei in dieser Kolonie abgeschafft. Weder dieses Ende legaler Sklaverei noch die ihr vorausgegangenen Wellen der Emanzipation hatten also mit der Einführung industrialisierter Zuckerproduktion in Zusammenhang gestanden. Tatsächlich waren ausländische Vertragssklaven und freie Arbeitskräfte zuerst auf jenen kleinen Plantagen beschäftigt worden, auf denen noch herkömmlich produziert wurde. Dagegen wurden auf den großen Plantagen mit mechanisierten Zuckermühlen weiterhin Sklaven beschäftigt. Um den Betrieb der neuen Zuckermühlen zu garantieren, heuerten Plantagenbesitzer Ingenieure im Ausland, oft aber nur einen einzigen. Als ihre Assistenten fungierten angelernte Sklaven. Zusätzlich zu den eigenen Sklavinnen und Sklaven beschäftigten Besitzer großer Plantagen nun Kulis aus Asien und ausländische Saisonarbeiter.

Dass in Kuba – und andernorts in der Karibik - relativ früh umfangreich vom Angebot an coolies, also an Vertragsarbeitskräften aus Asien, Gebrauch gemacht wurde, und der Sklavenhandel hier ziemlich nahtlos in den Handel mit den vielfach gefälschten und aufgezwungenen Arbeitsverträgen überging, steht in keinerlei Zusammenhang mit etwaiger Unfähigkeit der bereits anwesenden Sklavenbevölkerung, sondern mit der Tatsache, dass die Sklavenbevölkerung in den Zuckerkolonien nie biologisch reproduziert wurde. (Northrup 1995: 18) . Während in den USA – anders als dies Marx unterstellte – die versklavte Bevölkerung nicht nur biologisch stabil blieben, sondern beträchtlich wuchs, war dies auf keiner der Zuckerinseln der Fall. Um 1800 sollen 80% der in den USA ausgebeuteten Sklaven bereits im Land geboren worden sein. (Fogel & Engermann 1974/1989: 23) Sklaven, die zur Zeit des Bürgerkriegs lebten, waren bereits Nachkommen in dritter oder vierter Generation der aus Afrika Importierten. Es handelte sich um Einheimische, ein Sachverhalt, der rechtlich freilich keine Rolle spielte. Ganz anders verhielt es sich auf den Zuckerinseln. Um die Sklavenwirtschaft aufrecht erhalten zu können, hätte es hier tatsächlich eines beständigen Nachschubs an Sklaven bedurft. Nach dem internationalen Verbot des Sklavenhandels wurde dies jedoch zunehmend schwieriger. Folglich wurden zunehmend *Coolies*, also vertraglich gebundene Arbeitskräfte aus Asien, eingeführt. Dass sie von Rechts wegen als Freie galten, hat sie nicht davor bewahrt, von früheren Sklavenhaltern und ihren Aufsehern im Arbeitsprozess wie Sklaven behandelt zu werden. Reduziert wurde die Einfuhr von *coolies* durch Verbote der Regierungen von Entsenderländern, so 1874 durch die chinesische Regierung. (Hu-Dehart 1994: 4)[10]

Ebenso wie die Entwicklung der Industrialisierung in Kuba ist auch diejenige in den Südstaaten der USA immer wieder als Beleg dafür angeführt worden, dass Industrialisierung mit Sklavenarbeit nicht zu machen gewesen sei, Sklavenwirtschaft folglich allenfalls in Frühphasen des Kapitalismus hatte aufrecht erhalten werden können. Und tatsächlich entwickelte sich fabrikmäßige Produktion in den Südstaaten langsamer und in geringerem Ausmaß als im Norden. Der wichtigste Grund für diesen Unterschied ergab sich aber aus dem Streben der Plantagenbesitzer nach wirtschaftlicher Autonomie. Das galt nicht nur in Bezug auf die Produktion von Nahrungsmitteln für die Versorgung der eigenen Leute, sondern auch auf handwerkliche Produktion. Auf vielen Plantagen gab es Schmiede, Küfer, Zimmerleute und andere handwerkliche Fachkräfte. Gegebenenfalls wurden Sklaven mit besonderen handwerklichen Fähigkeiten von anderen Plantagen ausgeliehen. Das schmälerte die potentielle Nachfrage nach industriell produzierten Geräten, auch wenn diese theoretisch gesehen günstiger hätten produziert werden können. Sklavenarbeit war bereits vorhanden, sie war unterschiedlich einsetzbar, und ihre handwerkliche Produktion

9 Thomas Straubhaar, Das süße Gift der Sklaverei, http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wie-wir-reich-wurden/serie-wie-wir-reich-wurden, abgerufen am 07.03.2018

10 Schon zuvor hatte die Kolonialregierung in Indien beschlossen, keinem Export von Kulis in die Prügelkolonien zuzustimmen. Diesen Beinamen hatten sich die deutschen Kolonien in Ostafrika erworben. (Kopp 2001: 81)

musste nicht gesondert entlohnt werden. Wenn es also einen Widerspruch gab zwischen Industrie und Sklavenarbeit, so lag er nicht in den Personen der versklavten Arbeitskräfte, sondern im System.[11]

Bestätigt wird diese Analyse durch die immensen Profite, die sich im Binnenhandel mit Sklaven erzielen ließen. 1808 ist in den USA zwar der Import von Sklaven, nicht aber der Handel mit Sklaven verboten worden. Ob die Sklavenhändler durch die ständige Veröffentlichung ihres Angebots die Fortdauer der Sklaverei mit bewirkt haben, lässt sich nicht entscheiden. Sie selbst jedenfalls zogen immense Gewinne aus der Sklavenwirtschaft. Bis 1840 soll die Gewinnspanne im Binnenhandel mit Sklaven mehr als 30 % betragen haben, danach immerhin noch zwischen 15 und 30 %. (Kolchin 1993/1999: 98) Für Sklavinnen und Sklaven war mit diesem Gewerbezweig einer ihrer größten Schrecken verbunden. Denn Erbschaften, Mitgift-Zahlungen, Verkäufe von Land oder auch simple Grausamkeit führten dazu, dass einzelne Sklavinnen und Sklaven verkauft und Familien auseinander gerissen wurden. Weil Sklavenhändler Angebot und Nachfrage koordinierten, kamen im 19. Jahrhundert viele Sklavinnen und Sklaven von kleineren, weniger profitablen Plantagen, auf denen etwa Tabak angebaut wurde, zu den großen Baumwollplantagen. Es waren aber nicht nur Sklavinnen und Sklaven, die in den Handel kamen. Weil die Nachfrage hoch war, standen freie Schwarze sowohl in den Südstaaten als auch im Norden ständig in der Gefahr gekidnappt und dann verkauft zu werden.[12]

Es war nicht nur der Binnenhandel mit Sklaven, der die lokale Bindung des Produktionsfaktors Arbeit reduzierte und damit eines der immer wieder angeführten Hindernisse für die Entwicklung des Kapitalismus in den USA minderte. Entsprechend wirkte auch die Verlagerung gesamter Unternehmen nach Kalifornien. Nachdem dort Gold gefunden worden war, zogen manche Sklavenhalter mit ihren eigenen und zusätzlich gemieteten Sklaven in den Westen, um Gold zu schürfen. Dort angekommen verheuerten sie ihre Sklaven aber auch. Für einen Koch konnte man bis zu 10 $ pro Woche erzielen. In Kalifornien war Sklaverei illegal. Dennoch wurde dort 1852 ein *Fugitive Slave Act* beschlossen, also eines der Gesetze, mit denen staatliche Stellen Unterstützung beim Einfangen entflohener Sklaven zusagten und die Bestrafung aller, die ihnen womöglich geholfen hatten. Trotz dieser staatlichen Unterstützung eines in Kalifornien gesetzwidrigen Interesses und trotz des sozialen Zusammenschlusses sklavenhaltender Goldgräber, konnten Sklaven in Kalifornien auch eigene Interessen durchsetzen. Viele forderten und erhielten die Möglichkeit, an Sonntagen und in ihrer Freizeit auf eigenen *claims* zu schürfen.

Derart großangelegte geographische Verlagerungen gab es auch, wenn Plantagenbesitzer des „alten Südens“ ihre Unternehmen samt ihren Arbeitskräften in den „tiefen Süden“ verlagerten, um dort auf größeren Plantagen Baumwolle zu produzieren. Neben dem Handel mit versklavten Arbeitskräften und neben geographischen Verlagerungen von Arbeitskräften gab es im 19. Jahrhundert aber auch regionale Märkte für die Arbeitskraft von Sklaven. Manche Sklavenhalter gestatteten einzelnen ihrer Sklaven, sich in einer naheliegenden Stadt als Handwerker zu verdingen. Der so erzielte Verdienst musste größtenteils abgeliefert werden, ein kleiner Teil blieb aber auch den Sklaven selbst. Was sie von ihrem Verdienst erwarben, war zwar ihr Besitz, blieb aber ebenso wie sie selbst das Eigentum des Sklavenhalters. Bevor die Regierungen der Sklavenstaaten Freikauf in den 1830er Jahren begrenzten, konnten sich manche dennoch ihre Freiheit zusammen sparen. Einzelne konnten sich dann Land kaufen und erreichten, nachdem die Bodenpreise in den Städten gestiegen waren, einen gewissen Wohlstand.

Für die hier verfolgte theoretische Fragestellung besonders bedeutsam ist die zeitweise Vermietung von Sklaven an Unternehmer, die industriell produzierten, Bergwerke oder Transportunternehmen betrieben. Zwar war die Eigenproduktion der Plantagen so angelegt, dass Sklavinnen und Sklaven das ganze Jahr über beschäftigt werden konnten, dennoch gab es Jahreszeiten, in denen weniger Arbeitseinsatz erforderlich war. In dieser Zeit konnte dann die Nachfrage industriell produzierender Unternehmer nach Arbeitskraft befriedigt werden. Robert Starobin zufolge waren um 1850 5% der Sklaven in der Industrie beschäftigt. (1970/1975: 237) Für viele von ihnen waren nicht nur die Arbeitstage noch länger als auf der Plantage, oft war die Arbeit auch sehr gefährlich. Als Dampfmaschinen angeschafft wurden, stieg die Zahl der tödlichen Unfälle. Weil die vermieteten Sklaven aber ein wertvolles, gewissermaßen zinstragendes Eigentum darstellten, kam es immer wieder vor, dass Sklavenhalter kontrollierten, wie die vermieteten Sklaven untergebracht und verpflegt wurden. In manchen Betrieben arbeiteten ausschließlich Sklaven unter weißen Vorarbeitern, in anderen waren sowohl Freie als auch Sklaven beschäftigt. Ganz ebenso wie über freie Arbeitskräfte wurde auch über Sklaven berichtet, dass sie sich über konkrete Formen der Arbeitsteilung beschwerten und manchmal mit Absicht einen Arbeitsprozess verlangsamten oder Werkzeuge ruinierten. (Berlin 1998: 11; hier zit. nach: Post 2011: 218) Und ebenso wie freien Arbeitskräften wurden auch Sklaven manchmal Prämien als Anreize angeboten. (Vollmers 2003: 370)

Besondere Verhältnisse ergaben sich durch die Vermietung von Sklaven an Hafenbehörden und Kapitäne. Vor dem Ausbruch des Bürgerkriegs sollen 20% der in US-amerikanischen Häfen beschäftigten Lotsen sowie der Seeleute auf US-amerikanischen Schiffen Schwarze gewesen sein. Manche von ihnen waren frei, andere aber waren durch ihre Eigner vermietet worden. Um zu begreifen, was das bedeutet, muss man sich verdeutlichen, dass – anders als auf Schiffen der Kriegsmarine – Seeleute auf Han-

11 Anders als bei Straubhaar findet sich bei Adam Smith übrigens tatsächlich eine Bemerkung, die in diese Richtung zielt. Zusätzlich zu seiner Behauptung des herrschaftlich produzierten Desinteresses von Sklaven hat er nämlich auch eine Art betriebswirtschaftlicher Analyse geliefert, um zu erklären, warum Sklavenarbeit letztlich teurer sei als freie Lohnarbeit – und dies, wie er betonte, sogar trotz der hohen Löhne für freie Arbeitskräfte, wie sie etwa in Boston, New York und Philadelphia zu bezahlen waren. Zwar müssten auch die Eigentümer von Sklaven so viel für deren Unterhalt ausgeben, dass sie erhalten bleiben und sich fortpflanzen können, während aber die freien Armen auf Sparsamkeit und Sorgfalt bedacht seien, herrsche bei den Reichen und ihren Aufsehern Lässigkeit. Folglich überstiegen die Kosten für den Erhalt eines Sklaven die Ausgaben, die für den Lohn eines freien Mannes aufgebracht werden müssen. Denn die freien Arbeitskräfte seien arm und deshalb gewohnt, sehr sparsam mit ihren Mitteln umzugehen. (1999: 153-54)

12 Einer von ihnen war Salomon Northup. Nachdem es ihm gelungen war, seine Familie zu benachrichtigen, hat der Gouverneur von New York seine Befreiung durchgesetzt. Vor einigen Jahren ist der Bericht, den Northup 1853 über seine Zeit in der Sklaverei veröffentlichte, unter dem von ihm damals gewählten Titel verfilmt worden. „Twelve Years a Slave“ hält sich präzise an das Buch, verzichtet aber auf die Darstellung der schlimmsten Gräuel.

delsschiffen zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch keine reinen Befehlsempfänger waren. Nicht nur verlangte der Betrieb der Segelmaschine spezielle Kenntnisse und Fähigkeiten, er machte auch Zusammenarbeit existentiell. Betriebliche Notwendigkeit und gemeinsame existentielle Gefährdung bewirkten, dass an Bord die Hierarchie der Fähigkeiten diejenige der Rassen in den Hintergrund treten ließ. Manche schwarzen Seeleute wurden schließlich Steuerleute, einzelne sogar Kapitäne. Und während es sich bei Seeleuten in diesen Positionen wohl immer um freie Schwarze handelte, war es keineswegs ausgeschlossen, dass ein Matrose, der ein Sklave war, einem neuen Schiffsjungen beizubringen hatte, dass es an Bord keine Rolle spielte, ob er der Sohn eines Sklaven oder eines Sklavenhalters war. Manche Sklaven lernten an Bord lesen und schreiben und damit Fähigkeiten, deren Besitz ihnen an Land streng untersagt war und eine potentielle Lehrkraft unter Strafe gestellt hätte. Auch wenn sich die Bedingungen ihrer Arbeit an Bord nicht generell von derjenigen freier Seeleute unterschieden und sie sich durch den von Seeleuten damals regelmäßig betriebenen Eigenhandel oft besser stellen konnten als Sklaven an Land, ihren Sklavenstatus hat das nicht aufgehoben. Und auch in der Schifffahrt blieben die Vorurteile gegen Schwarze bestehen. Die meisten Schwarzen, seien es Sklaven oder Freie, sind um 1820 geheuert worden. Danach sank ihr Anteil an den Besatzungen der US-Handelsmarine. (Bolster 1997: 235-239) An ihrer Fähigkeit, neue Technik zu bewältigen, hat das nicht gelegen, wohl aber an der Schwierigkeit, sie davon abzuhalten, Informationen über die Möglichkeit eines Lebens außerhalb der Plantagen zu verbreiten.

Um den möglichen und auch tatsächlichen Zusammenhang zwischen Sklavenwirtschaft und Industrialisierung zu vervollständigen, ist es notwendig, einen kurzen Blick auf die Theorie der Industrialisierung zu werfen. Während im popularisierten Verständnis von Industrie Maschinen im Zentrum stehen, wird in der Fachwissenschaft seit langem die Unterordnung von Arbeitskraft unter das Kommando von Kapitaleigentümern bzw. ihrer Beauftragten hervorgehoben. Karl Marx hat in diesem Zusammenhang von der „reellen Subsumtion" der Arbeitskraft gesprochen und diese von der „formellen Subsumtion", der ökonomischen Abhängigkeit also, unterschieden. Diesem Verständnis von Industrie entsprach auch die Theorie von Frederick Winslow Taylor. Sein Bestreben war es, mittels Stoppuhr und Beobachtung alle unnötigen Bewegungsabläufe von Arbeitskräften zu unterbinden. Erst durch die Einführung von Fließbändern in den Fabriken von Henri Ford ist dieses System der Arbeitsteilung mechanisiert worden. Aber die Organisationsprinzipien der Taylorisierung waren sowohl in der westindischen als auch in der nordamerikanischen Sklavenwirtschaft vorweggenommen worden. Auf Plantagen wurden Arbeitskräfte in *Gangs* eingeteilt, denen 10- bis 20 Arbeitskräfte je nach ihren besonderen Fähigkeiten zugeteilt wurden. Sie erledigten jeweils einzelne Arbeitsschritte der Pflanzung, der Pflege und der Ernte- und zwar nicht entsprechend eines von ihnen selbst entwickelten Arbeitsrhythmus, sondern entsprechend der Zeitvorgaben von Aufsehern. Mark M. Smith hat nachgewiesen, dass es auf den Plantagen des Südens ein System der Zeitmessungen gegeben hat. (1996: 143) Auf den Feldern erlebten Sklaven und Sklavinnen, was europäischen Arbeitskräften zur selben Zeit in Fabriken widerfuhr: die Beschränkung ihrer Autonomie im Arbeitsprozess. Als nach der Aufhebung der Sklaverei in Kuba manche der Emanzipierten sich als Lohnarbeitskräfte in Zuckerplantagen verdingten, verweigerten sie strikt und erfolgreich die Arbeit in *Gangs*. Entsprechendes erfuhren Plantagenbesitzer in den USA. Die großen Baumwollplantagen wurden deshalb zu frühen Einsatzorten von *Kulis* in den USA. Das hat Schwarze nicht dauerhaft vor *Gang-Labour* bewahrt. Bekanntlich wird sie bis heute in Gefängnisfarmen praktiziert, und bekanntlich sind in den USA besonders viele Schwarze inhaftiert. *Gang Labour* ist geblieben, was sie war: ein Merkmal der Zwangsarbeit.

Es waren die früheren Sklavenhalter, die den nachdrücklichsten Beweis dafür lieferten, dass Sklavenwirtschaft profitabel gewesen war. Das gilt für alle Sklavenhalter der Neuzeit, ganz besonders aber für diejenigen in den USA. Kaum war die Emanzipation gesetzlich beschlossen, begannen sie damit, die alten Verhältnisse so weit wie möglich wieder herzustellen. Waren in den USA Verurteilungen wegen Landstreicherei und Vermietung von Sträflingen an Private, samt Formen der Schuldsklaverei noch bis in die zwanziger Jahre hinein verbreitet, so propagierten Kolonialstaaten seit der Wende zum 20, Jahrhundert Zwangsarbeit als Mittel zur Zivilisierung der kolonisierten Bevölkerung. Kein Wissenschaftler hat je den ökonomischen Nutzen erzwungener Arbeit ebenso überzeugend dargelegt wie die vielen Unternehmer und Beamten, die weltweit jene Arbeitsverhältnisse entwickelt haben, die Yves Bénot unter der Überschrift „Ersatzsklaverei" zusammengefasst hat. Ich selbst spreche von „entgrenzter Ausbeutung" (2006: 430-438) und beziehe mich damit auch auf Arbeitsverhältnisse, die Menschen an einen Arbeitsplatz binden, sei es, indem sie an der Beendigung eines Arbeitsverhältnisses gehindert werden, sei es, dass Zäune, geschlossene Türen oder Wachen ihren Verbleib an Orten erzwingen, an denen ihnen lange Stunden der Arbeit unter sehr schlechten Bedingungen aufgezwungen werden. Derartige Verhältnisse sind durchaus auch in Betrieben anzutreffen, in denen hochmoderne Geräte hergestellt werden.

Ihre weite Verbreitung ist nicht nur eine soziale und damit politische, sondern auch eine theoretische Herausforderung. Denn sowohl für den Liberalismus – in allen seinen Ausprägungen – als auch für den Marxismus – in allen seinen Ausprägungen - ist Kapitalismus eine Produktionsweise, die einen welthistorischen Fortschritt gegenüber vorhergehenden Produktionsweisen bedeutet. In beiden Theoriekomplexen wurde und wird unterstellt, dieser Fortschritt manifestiere sich in der Tatsache, dass Arbeitsverhältnisse durch Vertrag begründet werden. Diese Argumentation ist durch den Kampf gegen die Sklaverei sehr befördert worden. Indem sie weltweit verbreitete, dass als Sklaverei gelten müsse, wenn ein Arbeitsverhältnis ohne Vertrag begründet wird, hat die internationale Bewegung für die Abolition, also die strafrechtliche Sanktion von Sklaverei, Verträge zum Beleg persönlicher Freiheit gemacht. Anders gesagt: die internationale Bewegung gegen Sklaverei hat alle kapitalistischen Arbeitsverhältnisse gerechtfertigt, die vertraglich begründet wurden. Die Wirksamkeit dieser Argumentation zeigt sich nicht zuletzt darin, dass es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert üblich ist, Verträge zu fälschen, um erzwungenen Arbeitsverhältnissen den Schein der Legalität zu verleihen.

Zum Abschluss noch einen ganz kurzen Blick auf die Analyse der modernen Sklavenwirtschaft durch Karl Marx. Sie ist nicht konsistent. Auf Einzelheiten ist hier nicht einzugehen. Dass Marx sich hinsichtlich der Notwendigkeit des ständigen Nachschubs in Bezug auf die USA geirrt hat, wurde schon erwähnt. Entsprechendes gilt für seine Behauptung der Notwendigkeit einer systematischen Zucht. Für Einzelheiten hat sich Marx auf die Argumentation des Abolitionisten John Eliot Cairnes verlassen

(1863/1968). Dass er sich mit der Analyse der modernen Sklavenwirtschaft insgesamt sehr schwer getan hat, ist leicht zu erklären. Seine Analysen zielten ja nicht nur darauf, die Grundstrukturen kapitalistischer Ökonomie zu erklären, als Philosoph und Politiker blieb er auch davon überzeugt, dass sich die Menschheit auf einem Weg befindet, der sie dem Sozialismus mit Notwendigkeit näher bringt. Es sei der Kapitalismus selbst, der diese Voraussetzungen schaffe, indem er eine Art der Produktion hervorbringe, welche die Organisation von Arbeitskräften ermögliche und sogar fördere. Sklaven sind von dieser Entwicklung ausgeschlossen, weil sie Organisation mit dem Leben bezahlen. Weil Sklaverei somit die Entwicklung zum Sozialismus hemmt, kann sie nicht als eine kapitalistische Arbeitsform bezeichnet werden. Darin hat sich Marx geirrt.
Heute ist Sklaverei selbst in Niger und Mauretanien von Gesetzes wegen abgeschafft. Aus Niger aber wird berichtet, man könne den rechtlichen Status eines Menschen weiterhin erkennen, wenn man auf seine Füße blicke. Wer keine Schuhe trage, sei Sklave. In Brasilien ist Sklaverei ein Straftatbestand und wird immer wieder auch tatsächlich verfolgt. Diese strafrechtliche Definition nimmt nicht das Eigentum an Personen zum Kriterium, sondern den Zwang, dem diese Menschen ausgesetzt sind. Es gibt ihn weltweit. Sei es, dass er gesetzlich abgesichert ist, wie etwa im saudi-arabischen Kavala-System oder in den Bürgschaften, die in Singapur für Hausangestellte entrichtet werden müssen, damit Arbeitgeberinnen ihre Beschäftigten am Entlaufen hindern, sei es in betrieblicher Praxis, die Menschen daran hindert, ihren Arbeitsplatz zu verlassen. Zu den Leistungen marxistischer Analyse gehört die Erkenntnis, dass im Kapitalismus vertraglich begründete Arbeitsverhältnisse die Tatsache der Ausbeutung verschleiern, weil die rechtliche Gleichheit der Vertragspartner die fundamentale materielle Ungleichheit negiert. Aber Kapitalismus funktionierte und funktioniert auch in Verhältnissen, in denen auf den Schein des freien Willens von Arbeitskräften verzichtet wird. Und es ist nicht ökonomische Rationalität, die solchen Verhältnissen ein Ende bereiten würde. Erzwungene Arbeit hat sich nicht nur in den Sklavenstaaten gerechnet, sie rechnet sich bis heute.

Literatur:

Anderson, July (2002) Les principes de liberté universelle et la mécanique de l'exclusion: le débat colonial chez les négociants de Bordeaux en 1789-1792; in: Cahiers des Anneaux de la Mémoire, Nr. 4, Nantes, 139-160

Backhaus, Wilhelm (1974) Marx, Engels und die Sklaverei. Zur ökonomischen Problematik der Unfreiheit (Pädagogischer Verlag Schwann) Düssdeldorf

Bales, Kevin (1999) Disposable People. New Slavery in the Global Economy (Univ. of Cal. Press) Berkeley (deutsch: 2001)

Bénot, Yves (2003) La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au cœr du capitalisme (Éditions la Découverte) Paris

Blackburn, Robin (1988) The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848 (Verso) London

Bolster, Jeffrey, W. (1997) Black Jack: African American Seamen in the Age of Sail (Harvard Univ. Press) Cambridge, Mass.

Condorcet (1781/2002) Réflexions sur l'Esclavage des Nègres (l'Harmattan) Paris

Deyle, Steven (1996) „By Farr the Most Profitable Trade“: Slave Trading in British Colonial North America; in: Patrick Manning, Hg. (1996) Slave Trades 1500-1800: Globalization of Forced Labour (Ashgate) Aldershot, Hampshire, S. 195-213

Dockès, Pierre (2002) Le paradigm sucrier (XI-XIXe siècle); in: Fred Célimène & André Legris, Hg. (2002): L'économie de l'esclavage colonial (CNRS Èditions) Paris.

Fogel, Robert Williams & Engerman, Stanley L. (1974/1989) Time on the Cross (W. Norton & Comp) New York.

Genovese, Eugene D. (1961/2014)) The Political Economy of Slavery (Wesleyan Univ. Press) Middleton

Gerstenberger, Heide (1973) Zur politischen Ökonomien der bürgerlichen Gesellschaft. Die historischen Bedingungen ihrer Konstitution in den USA (Fischer-Athenäum) Frankfurt am Main

Gerstenberger, Heide (2017) Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus (Westfälisches Dampfboot) Münster

Hogendorn, Jan & Lovejoy, Paul E. (1992/2007) Keeping Slaves in Place: The Secret Debate on the Slavery Question in Northern Nigeria 1900-1904; in: Joseph E. Inikori & Stanley L. Engerman, Hg. (1992/2007) The Atlantic Slave Trade (Duke Univ. Press) Durham, S. 49-76

Hu-Dehart, Evelyn (1994) Chinese Coolie Labour in Cuba in the Nineteenth Century: Free Labour or Neoslavery; in: Contributions in Black Studies, Vol. 12, Art. 5

Jefferson, Thomas (1984) Writings. Herausgegeben von Merrill D. Peterson (Cambridge Univ. Press) Cambridge

Kopp, Thomas (2001) Theorie und Praxis des deutschen Kolonialstrafrechts; in: Rüdiger Voigt & Peter Sack, Hg. (2001) Kolonialisierung des Rechts. Zur kolonialen Rechts- und Verwaltungsordnung (Nomos) Baden-Baden , S. 71-93

Kolchin, Peter (1993/1999) American Slavery, 1619-1877 (Hill and Wang) New York

Morgan, Kenneth (2000) Slavery and Servitude in Colonial North America (New York Univ. Press) New York

Morris, Richard B. (1946/1965) Government and Labor in Early America (Harper & Row) New York

Northrup, David (1995) Indentured labor in the age of imperialism 1834- 1922 (Cambridge Univ. Press) Cambridge

Northup, Solomon (1853) Twelve Years a Slave (Derby & Millar) Auburn, Reprint o.O., o.J.

Post, Charles (2011/ 2012) The American Road to Capitalism. Studies in the Class Structure , Economic Development and Political Conflict, 1620-1877 (Haymarket) Chicago

Scott, Rebecca (1985) Slave Emancipation in Cuba (Princeton Univ. Press) Princeton N.J.

Smith, Mark M. (1996) Time. Slavery and Plantation Capitalism in the Ante-Bellum South; in: Past & Present, Nr. 150,S. 42-168

Smith, Stacey (2011) Remaking Slavery in a Free State: Masters and Slaves in Gold Rush California; in: Pacific Historical Review, Bd. 80, Nr. 1, S. 28-63

Starobin, Robert S. (1970/1975) Industrial Slavery in the Old South (Oxford Univ. Press) London

Straubhaar, Thomas, (2010) Das süße Gift der Sklaverei, http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wie-wir-reich-wurden/serie-wie-wir-reich-wurden, abgerufen am 07.03.2018

Taylor, Frederick Winslow (1911/1919) Die Grundsätze wissenschaftlicher Betriebsführung (o.V.) München & Berlin

Tomlins, Christopher (2010) Freedom Bound. Labour, and Civic Identity in Colonizing English America 1580-1865 (Cambridge Univ. Press) Cambridge

Anmerkung

Heide Gerstenberger hat am 21.10.2016 in Bremen zum Thema *Markt und Gewalt – Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2016/07/20/heide-gerstenberger-markt-und-gewalt-die-funktionsweise-des-historischen-kapitalismus/

Moritz Zeiler

Staatsverständnisse und -mißverständnisse: Einführung in materialistische Staatskritik

I. Das fehlende Buch zum Staat bei Marx

> „Wie zur Strafe für die Unterlassungssünden der Vorväter, die es versäumt hatten, den Gegenstand der Marxschen Kritik abzuschaffen und sie damit gegenstandslos zu machen, muss man noch heute, mehr als 100 Jahre nach ihrem Erscheinen, sich beim Studium der blauen Bände die Augen verderben, nur damit man halbwegs begreift, was man treibt, ohne dass man es deshalb schon im geringsten ändern könnte, was ein unbeschwertes Lesevergnügen umso weniger ist, als kein Ende absehbar erscheint. (…) Und dies, nämlich der Zwang, sich unter dem Kapital mit den blauen Bänden abquälen zu müssen, wäre kein schlechtes Motiv, das Kapital abzuschaffen und Verhältnisse herbeiführen zu wollen, unter denen man die blauen Bände ungelesen ablegen kann“[1]

Karl Marx hatte bekanntlich vor, im Rahmen seiner Kritik der politischen Ökonomie auch ein Buch zum Staat zu schreiben, konnte dies aber nicht mehr realisieren, da er vorher verstarb. Marx' Hoffnung, mit seinen kritischen Analysen der herrschenden Verhältnisse zu deren emanzipatorischer Überwindung beizutragen, erfüllte sich Zeit seines Lebens im 19. Jahrhundert nicht und auch im 20. und 21. Jahrhundert verwirklichten vom Marxschen Werke inspirierte Bewegungen bislang nicht die befreite Gesellschaft. So wie seine drei Bände des *Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* vielen Generationen der Linken seit ihrem Erscheinen eine profunde Analyse zum besseren Verständnis der kapitalistischen Ökonomie boten, so sehr vermissten diese eine entsprechende Kritik des Staates und der Politik. Die wenigen fragmentarischen Überlegungen zum Staat bei Marx wurden daher von vielen marxistischen Intellektuellen als willkommener Zitatenfundus verwendet, auf dessen Basis sie unterschiedlichste Interpretationen zum Charakter staatlicher Herrschaft in kapitalistischen Verhältnissen entwickelten. Nun verdankt die Menschheit nach Wolfgang Pohrt „dem Marxismus ganze Bibliotheken, die man weder durchlesen kann noch mag“.[2] Zusätzlich zur mühsamen Lektüre der blauen Bände der Marx-Engels Werke (MEW) oder inzwischen gar der noch umfangreicheren Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) und der voluminösen Sekundärliteratur ist die Linke Johannes Agnoli zufolge, einem der brillantesten marxistischen Staatskritiker, außerdem noch mit der Hinterlassenschaft von Marx konfrontiert, die er „Negation des Staates“ nennt.[3] Die Ambition von Marx war es, eine Kritik der politischen Ökonomie in ihrem „idealen Durchschnitt“[4] zu formulieren, also die zentralen Kategorien und Dynamiken der kapitalistischen Produktionsweise herauszuarbeiten und weniger eine Analyse spezieller Regionen wie Großbritannien oder einzelner Epochen wie des 19. Jahrhunderts zu verfassen. Dem entsprechend wäre die Kritik des Staats im „idealen Durchschnitt“ die zentrale Aufgabe einer materialistischen Staatskritik. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie möchte weniger eine alternative Analyse ökonomischer Verhältnisse im Gegensatz zu bürgerlichen Analysen sein, sondern vor allem eine Kritik dieser Verhältnisse. Ebenso will materialistische Staatskritik nicht lediglich eine alternative Analyse politischer Zusammenhänge im Kontrast zu konservativen und liberalen Theorien sein, sondern mit der kritischen Analyse der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse zugleich auch deren emanzipatorische Überwindung und Verhältnisse jenseits von Staat und Kapital denkbar und wünschbar machen. Aufgabe emanzipatorischer Bewegungen sei Agnoli zufolge nicht die konstruktive Kritik des Bestehenden und die Korrektur von Missständen durch Reformen, sondern die Negation von Zwangsverhältnissen, worunter er auch den Staat fasste.[5] Solange keine Bewegungen in Sicht seien, die eine Emanzipation von Staat und Kapital realisieren könnten, sei es die Aufgabe kritischer Individuen und Initiativen, mit „Geduld und Ironie“ subversive Theorie zu betreiben:

> „Sinn der subversiven Theorie liegt: im Nachdenken über schlechte Zustände und in die Einsicht in die Notwendigkeit der Umwälzung, im Entwurf des Neuen. Denn nur so verstanden, konjugiert sich Subversion auf Emanzipation.“[6]

Im folgenden soll nun ein skizzenhafter Überblick über einige der bekanntesten linken Interpretationen des Staates gegeben werden.[7] Dabei werden 1) der instrumentelle Staatsbegriff bei Lenin, 2) die staatstheoretischen Überlegungen des Westlichen Marxismus, vor allem der Begriff der Hegemonie bei Antonio Gramsci und 3) die Thesen von Eugen Paschukanis zum Verhältnis von Warenform, Rechtsform und Staatsform vorgestellt. Dabei wird gefragt, inwieweit diese Staatsverständnisse einen Beitrag für eine kritische Analyse von Herrschaftsverhältnissen leisten können oder ob sie diesen Anspruch nicht bisweilen verfehlen.

---

1 Wolfgang Pohrt: *Der Staatsfeind auf dem Lehrstuhl*, in: ders.: Gewalt und Politik. Ausgewählte Reden und Schriften, Berlin 2010, S. 138-139.

2 Ebenda, S. 140.

3 Johannes Agnoli: *Marx, der Staat, die Anarchie*, in: ders.: 1968 und die Folgen, Freiburg 1998, S. 220.

4 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie.* Band 3, MEW 25, Berlin 1973, S. 839.

5 Vgl. Johannes Agnoli: *Das negative Potential,* Freiburg 2002, S. 11-12.

6 Johannes Agnoli: *Subversive Theorie. „Die Sache selbst“ und ihre Geschichte*, Freiburg 1999, S. 14.

7 Einen umfangreichereren Überblick bietet Moritz Zeiler: *Materialistische Staatskritik. Eine Einführung*, Stuttgart 2017.

II. Der Staat als Instrument der herrschenden Klasse
Lenin: *Staat und Revolution*

Im Oktober 1917 stürzten Arbeiter_innen, Bäuer_innen und Soldaten unter der Parole „Brot, Land und Frieden" die Herrschaft des russischen Zaren. Lenin und die Bolschewiki profitierten durch politisches Geschick von den massenhaften Protesten gegen die zaristische Kriegspolitik und feierten mit ihrem Staatsstreich die weltweite Premiere einer sozialistischen Revolution, auf die ihre Genoss_innen im Westen weiter sehnsüchtig warteten. Kurz zuvor hatte Lenin im August und September 1917 seine Schrift *Staat und Revolution* verfasst, welche schließlich 1918 veröffentlicht wurde. Der Erfolg der Russischen Revolution schien Lenins Revolutionskonzept zu bestätigen und bescherte *Staat und Revolution* eine enorme Popularität. Die Thesen der dünnen Broschüre mit dem Untertitel „Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution" wurden unter Stalin zum Marxismus-Leninismus kanonisiert und zur Staatsdoktrin erhoben. Aber auch über die Grenzen der Sowjetunion hinaus besaß Lenins Staatsverständnis große Attraktivität. Die Russische Revolution wurde rasch zum Modell für die revolutionären Bemühungen kommunistischer Parteien weltweit. Auch diverse antikoloniale Bewegungen sahen in der Sowjetunion später ein Vorbild für die unabhängige Entwicklung und nachholende Industrialisierung eines nichtwestlichen Landes. Innerhalb der sich nach den weltweiten Protesten von 1968 konstituierenden Neuen Linken erlangten Lenins Vorstellungen eine erneute Renaissance. In der Bundesrepublik stritten sich vor allem die unterschiedlichen K-Gruppen in ihren Versuchen des Aufbaus kommunistischer Parteien um das Erbe des russischen Revolutionsführers.[8] Und auch aktuell erfreut sich Lenins Schrift 100 Jahre nach ihrem Erscheinen in Teilen der Linken andauernder Beliebtheit: Infolge der Globalisierungskritik seit Ende der 1990er und der Krisenproteste der letzten Jahre wird vermehrt von so unterschiedlichen Autoren wie dem Philosophen Slavoj Zizek oder dem Romancier Dietmar Dath für eine Wiederaneignung und Weiterentwicklung der Leninschen Überlegungen plädiert.

Im Folgenden sollen nun skizzenartig die zentralen Überlegungen aus *Staat und Revolution* vorgestellt werden. Lenins Broschüre ist vor allem eine Sammlung an Zitaten von Friedrich Engels und Karl Marx. Auf das zentrale Marxsche Werk *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* geht Lenin jedoch so gut wie gar nicht ein. Seine Intention war vor allem eine Kritik sozialdemokratischer Staatsvorstellungen. Lenin versteht die bisherigen Gesellschaften stets als Klassengesellschaften. Im Kapitalismus stehen sich die bürgerliche Klasse (die Bourgeoisie), welche über das Eigentum an Produktionsmitteln verfügt und die arbeitende Klasse (das Proletariat) gegenüber, welche nichts besitzt als ihre Arbeitskraft. Um ihrer Reproduktion willen sind Arbeiterinnen und Arbeiter mangels Alternativen gezwungen, ihre Arbeitskraft in Form von Lohnarbeit, beispielsweise in der Fabrik oder im Büro, an kapitalistische Unternehmen zu verkaufen. Miserable Arbeitsverhältnisse und Löhne, die kaum zum Überleben reichen, führen immer wieder zu Arbeitskämpfen und Revolten. Nach Lenin dient der Staat der herrschenden bürgerlichen Klasse als repressives Instrument zur Niederschlagung von Protest und der Aufrechterhaltung von Ausbeutung und Unterdrückung. Staatliche Repression kann auf Dauer Revolten und Revolution aber nicht verhindern. Die arbeitenden Massen entwickeln Lenin zufolge alleine jedoch nur „tradeunionistisches" (gewerkschaftliches) Bewusstsein und fordern vor allem höhere Löhne und bessere Arbeitsbedingungen. Marxistische Intellektuelle (wie Lenin) hingegen würden revolutionäres Bewusstsein und die Einsicht entwickeln, dass nicht Reformen, sondern nur eine revolutionäre Überwindung des Kapitalismus eine emanzipatorische Gesellschaft schaffen könnten.[9]

Geschichtliche Entwicklung ist nach Lenins schematischer Vorstellung eine Abfolge verschiedener Phasen: Die bürgerliche Klassenherrschaft wird durch eine sozialistische Revolution gestürzt und von der Diktatur des Proletariats als Übergangsphase abgelöst, welche schließlich in die finale Phase münde, den Kommunismus als staaten- und klassenlose Gesellschaft. Mit der Diktatur des Proletariats wird der bürgerlichen Klasse die Staatsgewalt entrissen und die Produktionsmittel von Privateigentum in Staatseigentum umgewandelt. Dadurch verändere sich die Qualität staatlicher Herrschaft, wie Lenin Engels zustimmend zitiert:

> „Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum. Aber damit hebt es sich selbst als Proletariat, damit hebt es alle Klassenunterschiede und Gegensätze auf, und damit auch den Staat als Staat. (…) An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht „abgeschafft", er stirbt ab."[10]

Durch die Schaffung eines einheitlichen Arbeitslohns sollten die bisherigen Privilegien und Lohndifferenzen der vorherigen Klassenherrschaft beseitigt werden. Während der Übergangsphase wäre der Staatsapparat aber noch notwendig, beispielsweise zur Kontrolle bürgerlicher Experten (wie Ingenieure oder Beamte) durch proletarische Kommissare. Die Diktatur des Proletariats ist nach Lenin von völlig anderer Qualität als alle bisherigen Diktaturen: Einerseits sei sie nicht die Herrschaft einer Minderheit über die Mehrheit, sondern die Herrschaft der Mehrheit der bislang Ausgebeuteten über ihre ehemaligen Ausbeuter und andererseits sei sie nur eine temporäre Diktatur, da nach einer Übergangsperiode der Staat als Repressionsinstrument von Klassenherrschaft überflüssig werde. Wenn schließlich die gesellschaftliche Produktion gemeinsam geleitet werde und alle Menschen nach der Marxschen Parole „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen" leben könnten, würde der Staat komplett absterben.[11]

---

8 Siehe zur Geschichte der K-Gruppen exemplarisch Jens Benicke: *Von Adorno zu Mao. Über die schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung*, Freiburg 2010 und Jan Ole Arps: *Frühschicht. Linke Fabrikintervention in den 70er Jahren,* Hamburg/Berlin 2011.

9 In *Staat und Revolution* spricht Lenin kaum von der Partei, die sonst in seinen Schriften eine zentrale Bedeutung in puncto Organisation von Opposition und Revolution spielt. Aber an einer Stelle spricht er davon, welche gesellschaftlichen Akteure die Diktatur des Proletariats erkämpfen sollen: „Durch die Erziehung der Arbeiterpartei erzieht der Marxismus die Avantgarde des Proletariats, die fähig ist, die Macht zu ergreifen und das ganze Volk zum Sozialismus zu führen." „Marxismus" meint hier marxistische Intellektuelle wie Lenin oder Trotzki, die die Partei erziehen, welche die organisierten Arbeiter_innen erzieht, die wiederum die übrigen Arbeiter_innen, Bäuer_innen etc. erziehen und „führen".

10 Friedrich Engels: *Anti-Dühring*, zitiert nach Lenin: Staat und Revolution, Lenin Werke (LW) Band 25, Berlin 1955, S. 407f.

11 Vgl. Lenin: *Staat und Revolution*, LW 25, S. 483.

An Lenins Staatsverständnis lassen sich verschiedene Aspekte kritisieren, sowohl was die Analyse selbst als auch deren Konsequenzen für die politische Praxis betrifft. Herrschaft ist für Lenin immer Klassenherrschaft, die qualitativen Unterschiede zwischen etwa der antiken und der kapitalistischen Klassengesellschaft sind für ihn nicht von Belang:

> „Die Freiheit der kapitalistischen Gesellschaft bleibt immer ungefähr die gleiche, die sie in den antiken griechischen Republiken war: Freiheit der Sklavenhalter.“ [12]

Eine solch pauschale Herrschaftskritik ignoriert elementare Differenzen zwischen der personalen Herrschaft in vorkapitalistischen Verhältnissen und der „subjektlosen“ Herrschaft in kapitalistischen Verhältnissen.[13] Waren die meisten Menschen in vorkapitalistischen Zeiten der direkten Herrschaft ihrer adeligen oder kirchlichen Lehnsherrn unterworfen, so unterliegen sie in kapitalistischen Verhältnissen als „doppelt freie Arbeiter_innen“ – das heißt frei von direkter Abhängigkeit, aber auch frei vom Eigentum an Produktionsmitteln – der subjektlosen Gewalt des Rechts. Privilegien einzelner Personen oder kleiner Gruppen wandelten sich zumindest dem Prinzip nach in allgemein gültiges Zivilrecht, dem auch die herrschenden Eliten unterliegen. Auch in der Ökonomie gibt es tiefgreifende Veränderungen: Während in vorkapitalistischen Verhältnissen ein Großteil der Menschen für ihre Subsistenz und den Luxus der Herrschenden produzierte, ist im Kapitalismus Warenproduktion und Warenzirkulation die dominante Form der Ökonomie. Dabei ist die Produktion weder durch die Bedürfnisse der ökonomisch oder politisch Mächtigen bestimmt (wie noch bei der Kriegs- und Luxusproduktion im Feudalismus und Absolutismus) und noch weniger durch gesellschaftliche Bedürfnisse allgemein, sondern durch den permanenten Zwang zur Kapitalakkumulation, der auch die Kapitalist_innen „bei Strafe ihres Untergangs“ unterworfen sind, wie es bei Marx heißt.[14]
Kritik an Lenins Staatsverständnis wurde auch hinsichtlich der krassen Differenz zwischen der Rede vom „Absterben des Staates“ vor der Revolution und dem Aufbau einer gigantischen staatlichen Bürokratie nach der Russischen Revolution artikuliert, die erst unter der Herrschaft Lenins und später Stalins in der Sowjetunion, aber auch in allen an der Sowjetunion orientierten realsozialistischen Staaten installiert wurde.[15]

Da Lenins Staatstheorie zugleich Revolutionstheorie sein will, folgen aus seinen Überlegungen auch Konsequenzen für die politische Praxis. Ihm zufolge ist eine kritische Analyse der Verhältnisse nur einer intellektuellen Elite möglich, da es die Arbeiter_innen alleine nur zu gewerkschaftlichem Bewusstsein bringen würden. Daher versteht er Herrschaftskritik und Emanzipation von Staat und Kapital als Praxis einer Avantgarde: Marxistische Intellektuelle führen die Partei, diese die arbeitenden Massen. Ein solch autoritäres Praxisverständnis hatte wenig mit Marx’ Vorstellung von gesellschaftlicher Emanzipation als Selbstemanzipation gemein.[16] Doch aufgrund des Erfolgs der Russischen Revolution dienten die Überlegungen Lenins rasch als Orientierungspunkt für revolutionäre Bestrebungen weltweit und wurden in den 1920ern zum Kanon der in der Kommunistischen Internationale organisierten kommunistischen Parteien. Gegen eine simple Übernahme und Nachahmung der Erfahrungen der Russischen Revolution auf vollkommen andere gesellschaftliche Verhältnisse – feudale und agrarische Verhältnisse in Russland auf der einen Seite, entwickelte Industriegesellschaften in Europa und den USA auf der anderen – regte sich aber auch bald linke Kritik: Anarchistische und rätekommunistische Gruppen forderten Spontanität und Autonomie von Bewegungen anstelle von Avantgardekonzepten, basisdemokratische Diskussion statt autoritärer Parteihierarchie und Selbstverwaltung von Produktion und Verteilung statt staatlicher Planung, Arbeitszwang und Militarisierung der Arbeit.[17]

III. Der Staat als gesellschaftliches Verhältnis und umkämpftes Terrain

Antonio Gramsci: *Gefängnishefte*

Mehr noch wie die Schriften von Lenin als prominentem Vertreter eines “östlichen” Marxismus der Sowjetunion erfahren momentan die staatstheoretischen Überlegungen des Westlichen Marxismus eine Renaissance.[18] Klassische Texte wie die *Gefängnishefte* von Antonio Gramsci, *Ideologie und ideologische Staatsapparate* von Louis Althusser und *Staatstheorie* von Nicos

12 Lenin: *Staat und Revolution*, LW 25, S. 474.

13 Zur Thematik der subjektlosen Herrschaft siehe Heide Gerstenberger: *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster 2006 sowie Michael Heinrich: *Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx’ Kritik der politischen Ökonomie,* in: Ingo Elbe/Sven Ellmers/Jan Eufinger (Hrsg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Eigentum – Gesellschaftsvertrag – Staat III, Münster 2012, S. 15-34.

14 Siehe zur Kritik an den analytischen Mängeln eines instrumentellen Staatsbegriffs Ingo Elbe: *(K)ein Staat zu machen? Die sowjetische Rechts- und Staatsdebatte auf dem Weg zum adjektivischen Sozialismus,* in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative Bremen (Hrsg.): Staatsfragen. Einführungen in materialistische Staatskritik, Reihe rls papers, Berlin 2009, S. 24-41 und Michael Heinrich: *Staat und Kapital,* in: ders.: Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart 2004, S. 196-197.

15 Einen Überblick zur Geschichte der Russischen Revolution und der Entwicklung der Sowjetunion geben beispielsweise Orlando Figes: *Die Tragödie eines Volkes. Die Epoche der russischen Revolution 1891 bis 1924,* Berlin 1998; Manfred Hildermeier: *Geschichte der Sowjetunion 1917-1991. Entstehung und Niedergang des ersten sozialistischen Staates,* München 1998.

16 Siehe dazu exemplarisch Johannes Agnoli: *Und noch immer kein Staatsfreund*, in: ders.; 1968 und die Folgen, Freiburg 1998, S. 238: „die Organisationsform einer auf Emazipation gerichteten Bewegung soll die Emanzipation vorwegnehmen. Eine revolutionäre Organisationsform, die stramm hierarchisch ist, wird eine stramm hierarchische Gesellschaft hervorbringen.“ Einen guten Überblick über Emanzipationsvorstellungen bei Marx bietet der Beitrag von Jan Hoff in dieser Textsammlung.

17 Vgl. zur linken Kritik an Lenin und Stalin unter anderem Werner Bonefeld/Sergio Tischler (Hrsg.): *What is to be Done? New Times and the Anniversary of a Question*, Aldershot 2003; Bini Adamczak: *Gestern morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rückkehr der Zukunft*, Münster 2008; Anton Pannekoek/Paul Mattick: *Marxistischer Antileninismus*, Freiburg 2008; Hendrik Wallat: Staat oder Revolution. Aspekte und Probleme linker Bolschewismuskritik, Münster 2012.

18 Unter dem Begriff Westlicher Marxismus werden sehr unterschiedliche Theoretiker versammelt: Vertreter der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule wie Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Herbert Marcuse; der italienische Marxist Antonio Gramsci, Louis Althusser und Nicos Poulantzas aus Frankreich etc. Eine Einführung gibt Perry Anderson: *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt am Main 1978. Siehe auch Diethard Behrens/Kornelia Hafner: *Westlicher Marxismus. Eine Einführung*, Stuttgart 2017.

Poulantzas wurden in jüngster Zeit erneut aufgelegt und von einer Reihe an Diskussionsbänden begleitet.[19] Der folgende Abschnitt stellt nun vor allem die zentralen Begriffe und Thesen von Gramsci vor. Während Lenins Schriften in der Linken durchaus kontrovers diskutiert werden, genießt Gramsci hingegen eine weitgehend ungebrochene Sympathie in unterschiedlichen Strömungen der Linken. Seine Attraktivität resultiert sicher zu einem großen Teil aus seiner Biographie. Als Mitbegründer und früherer Vorsitzender der italienischen kommunistischen Partei wird Gramsci (1891 – 1937) während der Herrschaft Mussolinis inhaftiert und widmet sich in den faschistischen Kerkern dem Verfassen seines Hauptwerks, den *Gefängnisheften*. Im Rückblick erscheint die Person Gramsci deshalb als eine ideale Referenz für linke wie linksradikale Bewegungen, die Gramsci als einen stalinistischer Verbrechen und Dogmen unverdächtigen Leninisten betrachten. Der fragmentarische Charakter seiner Schriften und die der faschistischen Zensur geschuldete Codierung wiederum bieten einen „nahezu beliebig anwendbaren Zitatenschatz".[20] Im folgenden Abschnitt sollen nun Gramscis Kontinuitäten als auch Brüche in Bezug auf die dominante leninistische Staatsinterpretation skizziert werden und die einige der zentralen Begriffe seiner Hegemonietheorie vorgestellt werden.

Gramsci orientiert sich in den 1920ern zwar an der Tradition marxistisch-leninistischer Klassen- und Staatstheorie, formuliert mit seinem Hegemoniebegriff aber eine Kritik an der leninistischen Repressionsthese und entwirft damit einen präziseren Staatsbegriff als der traditionelle Marxismus-Leninismus. Obwohl Gramsci als einer der ersten zentralen Theoretiker des Westlichen Marxismus in Distanz zum traditionellen Marxismus der kommunistischen Parteien und Gewerkschaften gilt, verbleibt er trotz theoretischer Innovationen dennoch im leninistischen Kontext. Bei allen Differenzen denkt auch Gramsci wie Lenin gesellschaftliche Emanzipation immer im etatistischen Paradigma der Eroberung des Staates. Der zentrale Ausgangspunkt von Gramscis staatstheoretischen Reflexionen ist das Scheitern revolutionärer Bewegungen in verschiedenen europäischen Staaten nach dem Ende des Ersten Weltkriegs.[21] Entgegen der deterministischen Prognosen des traditionellen Marxismus von einer stetigen Entwicklung der Produktivkräfte hin zur schlussendlichen Überwindung kapitalistischer Vergesellschaftung und der Realisierung des Kommunismus gelingt die Revolution in Russland, einem ökonomisch kaum entwickelten, von feudalistischen Verhältnissen geprägten Staat – der Theorie nach eine untypische Situation. Die Niederlagen der deutschen und italienischen Arbeiter_innenbewegungen offenbaren für Gramsci einerseits Defizite gängiger Staats- und Revolutionstheorien, andererseits werde die Übertragung des sowjetischen Revolutionsmodells auf die industriell entwickelten Staaten Europas deren Komplexität nicht gerecht.

> „Im Osten war der Staat alles, und die Zivilgesellschaft war in ihren Anfängen und gallertenhaft; im Westen bestand zwischen Staat und Zivilgesellschaft eine richtiges Verhältnis, und beim Wanken des Staates gewahrte man sogleich eine robuste Struktur der Zivilgesellschaft. Der Staat war nur ein vorgeschobener Schützengraben, hinter welchem sich eine robuste Kette von Festungen und Kasematten befand; von Staat zu Staat mehr oder weniger, versteht sich, aber gerade dies verlangte eine genaue Erkundung nationaler Art." [22]

Nach Gramsci ist die zaristische Herrschaft in Russland vor allem durch Zwang charakterisiert und mittels einer militärische Eroberung der staatlichen Institutionen überwindbar. Dieses Konzept eines Bewegungskrieges lässt sich aber für die parlamentarischen Demokratien im Westen nicht adaptieren, da dort repressive Elemente des Staates durch integrative Elemente der Zivilgesellschaft ergänzt wurden. Die Differenzen zwischen dem bürgerlichen Staat und dem zaristischen, in feudalistischen Traditionen verhafteten, Staat benötigen so also eine Analyse des „erweiterten" beziehungsweise integralen Staates, welcher ein Ensemble aus der „politischen Gesellschaft" und der „Zivilgesellschaft" bildet."[23] Insofern kann Gramscis Hegemonietheorie auch als eine „Transformation des Leninismus als „Wissenschaft des Bewegungskrieges" in eine des „Stellungskrieges"[24] interpretiert werden. Unter Hegemonie versteht Gramsci die Fähigkeit der herrschenden Klassen zur Legitimierung ihrer Herrschaft gegenüber den beherrschten subalternen Klassen. Die Durchsetzung und Universalisierung der Interessen der herrschenden Klassen durch einen „aktiven Konsens der Regierten"[25] benötigt neben repressiven Elementen immer auch konkrete materiellerZugeständnisse. Sein Begriff der Zivilgesellschaft bezeichnet

---

19 Siehe zur erneuten Auflage klassischer Texte: Antonio Gramsci: *Gefängnishefte*, Hamburg 2012; Louis Althusser: Id*eologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg 2010; Louis Althusser: *Über die Reproduktion*, Hamburg 2012; Nicos Poulantzas: *Staatstheorie,* Hamburg 2002. Zur Diskussion um die Staatstheorie des Westlichen Marxismus siehe unter anderem: Sonja Buckel/Andreas Fischer-Lescano (Hrsg.): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden-Baden 2007; Florian Becker/Mario Candeias/Janek Niggemann/Anne Steckner (Hrsg.): *Gramsci lesen. Einstiege in die Gefängnishefte,* Hamburg 2013; Lars Bretthauer/Alexander Gallas/John Kannankulam/Ingo Stützle (Hrsg.): *Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*, Hamburg 2006; Alex Demirovic/Stephan Adolphs/Serhat Karakayali (Hrsg.): D*as Staatsverständnis von Nicos Poulantzas. Der Staat als gesellschaftliches Verhältnis,* Baden-Baden 2010. Eine Einführung zur Rezeption Gramscis in den Theorien der Internationalen Beziehungen geben Andreas Bieler/Adam David Morton: *Neo-Gramscianische Perspektiven,* in: Siegfried Schieder/Manuela Spindler (Hrsg.): Theorien der Internationalen Beziehungen, Opladen 2006. Zur Analyse aktueller Entwicklungen mit Hilfe von Poulantzas' Staatstheorie siehe unter anderem John Kannankulam: *Autoritärer Etatismus im Neoliberalismus. Zur Staatstheorie von Nicos Poulantzas,* Hamburg 2008 sowie Jens Wissel: *Die Transnationalisierung von Herrschaftsverhältnissen. Zur Aktualität von Nicos Poulantzas' Staatstheorie,* Baden-Baden 2007.

20 Axel Berger: *Liebling Gramsci,* in: Jungle World Nr. 25, 20. 6. 2007, S. 20.

21 Historische Beispiele sind die Novemberrevolution 1918 und kommunistische Aufstände 1921–1923 in Deutschland oder die Räteaufstände in den italienischen Industriestädten wie Mailand und Turin.

22 Antonio Gramsci: *Gefängnishefte,* Heft 7, § 16, Hamburg 2012, S. 873-874.

23 Vgl. Ingo Stützle: *Von Stellungs- und Bewegungskriegen. Kämpfe in und um den Staat. Eine Einführung in die materialistische Staatstheorie*, in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative Bremen (Hrsg.): Staatsfragen. Einführungen in die materialistische Staatskritik, Reihe rls papers, Berlin 2009, S. 60.

24 Axel Berger: *Liebling Gramsci*, S. 21.

25 Antonio Gramsci: *Gefängnishefte,* zitiert nach Ingo Stützle: Von Stellungs- und Bewegungskriegen, S. 59.

das Terrain, auf dem kollektive Subjekte in sozialen Kämpfen um Hegemonie ringen. Die Zivilgesellschaft und ihre Institutionen wie Familie, Schule, Militär, Kirche etc. ist dabei kein neutrales Terrain, sondern stets herrschaftsförmig organisiert. Gramsci differenziert in seinem Staatsbegriff zwischen dem Staat als "politischer Gesellschaft" im engeren Sinn, also dem Regierungsapparat und rechtlichen und politischen Institutionen, und dem integralen Staat in erweitertem Sinne als Kombination von „politischer Gesellschaft" und „Zivilgesellschaft". Entgegen der traditionellen Reduktion des Staates auf Repression und der damit verbundenen Strategie der Eroberung ebendieses – in Form staatlicher Institutionen wie Militär, Verwaltung, Justiz – mittels eines Bewegungskrieges plädiert Gramsci für einen lang andauernden Stellungskrieg um die Erlangung gesellschaftlicher beziehungsweise kultureller Hegemonie durch die kommunistische Bewegung. Die revolutionäre Überwindung des Staates ist also weniger ein rascher Bewegungskrieg wie die Eroberung des russischen Winterpalais durch die Bolschewiki, sondern vielmehr ein lang andauernder Stellungskrieg um die Erringung politischer und kultureller Hegemonie. Im Kontrast zum rein repressiven zaristischen Staat, der militärisch erobert werden konnte, ist für Gramsci der entwickelte bürgerliche Staat definiert als „Hegemonie, gepanzert mit Zwang".[26] Die prozesshafte Vorstellung von gesellschaftlicher Emanzipation bedarf der Aufklärung und der emanzipatorischen Transformation des „Alltagsverstands" der subalternen Klassen, die häufig religiösen Ideologien verhaftet sind. Kritisch wurde zu Gramsci angemerkt, dass auch bei ihm der Staat als Klassenherrschaft interpretiert wird, er aber deren spezifische Qualität unzureichend analysiert. Die Aufhebung von Klassenherrschaft wird als Überwindung des Kapitalismus verstanden, der Staat existiert in der postkapitalistischen Gesellschaft aber weiter.[27]

Spätere staatstheoretische Autor_innen knüpfen auf unterschiedliche Weise an Gramscis Hegemonietheorie an, unter anderem die Marxisten Louis Althusser und Nicos Poulantzas. Louis Althusser differenziert in seinem Werk *Ideologie und ideologische Staatsapparate* bezüglich der ideologischen Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise. Während die „repressiven Staatsapparate" vor allem mittels Gewalt funktionieren, so erzeugen die „ideologischen Staatsapparate" durch ihre permanente „Anrufung der Individuen als „Subjekte"[28] Akzeptanz und Universalisierung der Interessen der hegemonialen Klassen. Neben Althusser bemüht sich vor allem Poulantzas um eine Weiterentwicklung materialistischer Staatstheorie. In seinem Werk *Staatstheorie* interpretiert er den Staat in Analogie zum Kapital als gesellschaftliches Verhältnis. Poulantzas kritisiert damit sowohl die instrumentelle als auch die formanalytische Interpretation des Staates.[29] Der Staat wird bei ihm verstanden als Klassenstaat und Garant für die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise:

> „Der Staat steckt von Anfang an das Kampffeld ab, das Feld der Produktionsverhältnisse mit einbegriffen, er organisiert den Markt und die Eigentumsverhältnisse, etabliert die politische Herrschaft und die politisch herrschende Klasse, er markiert und codiert alle Formen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die gesamte gesellschaftliche Realität im Bezugsrahmen einer Klassengesellschaft."[30]

Soziale Verhältnisse und Kämpfe bestimmen so den Staat und transformieren stetig seine Form. Der Staat wird verstanden als eine „materielle Verdichtung eines Kräfteverhältnisses zwischen Klassen und Klassenfraktionen, das sich im Staat immer in spezifischer Form ausdrückt."[31] Neben Klassenkämpfen schreiben sich aber auch andere soziale Kämpfe in die Materialität des Staates ein. In diesem Punkt beziehen sich beispielsweise feministische Staatstheorien auf Poulantzas.[32] So wie sich aktuell soziale Bewegungen wie die globalisierungskritische Bewegung auf Gramsci beziehen, genießt in diesem Spektrum auch Poulantzas zunehmende Popularität.

IV. Die Formanalyse des Staates – Über das Verhältnis von Warenform, Rechtsform und Staatsform

Eugen Paschukanis: *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*

> „Ähnlich wie der Reichtum der kapitalistischen Gesellschaft die Form einer ungeheuren Anhäufung von Waren annimmt, stellt sich die ganze Gesellschaft als eine unendliche Kette von Rechtsverhältnissen dar."[33]

26 Antonio Gramsci: *Gefängnishefte*, Heft 6, § 88, Hamburg 2012, S. 783.

27 „Nicht mehr die Zugehörigkeit zu einer personalistisch verstandenen Kapitalistenklasse, sondern die technische Kompetenz, soll den Führungsanspruch legitimieren, und dementsprechend erscheint die Aufhebung der „Herrschaft der Bourgeoisie" bereits als Aufhebung des Kapitalismus. Ausgeblendet bleibt dabei, was das historisch Neue am Kapitalismus ausmacht: die Verwandlung personaler Herrschaft in formale oder versachlichte, die Unterordnung aller Lebensbereiche unter die Rationalität des Wertverhältnisses. Bei der Exekution formaler Sachzwänge, die sich nicht auf den Willen und das bewusste Wirken von Klassensubjekten reduzieren lassen, können Phänomene wie „Willkür" nur störend sein. Die Wertförmigkeit der Verhältnisse materialisiert sich selbstredend auch in der kapitalistischen Maschinerie und den technischen Bedingungen, die den Menschen in Gestalt von „Sachzwängen" gegenübertreten, weshalb die Frage der Klassenzugehörigkeit eines Technikers, der einem Arbeiter Befehle gibt, eine sekundäre ist, die soziologisch an der Oberfläche des Kapitalverhältnisses bleibt." Robert Bösch: *Die wundersame Renaissance des Antonio Gramsci*, in: Krisis Nr. 13, 1993, http://www.krisis.org/r-boesch_antonio_gramsci_krisis13.html

28 Ingo Stützle: *Von Stellungs- und Bewegungskriegen: Kämpfe in und um den Staat,* in: Fantomas. Magazin für linke Debatte und Praxis, Nr. 5 Sommer 2004, S. 8.

29 Nicos Poulantzas: S*taatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus,* Hamburg 2002, S. 14-15.

30 Nicos Poulantzas: *Staatstheorie*, S. 68-69.

31 Ebenda, S. 159.

32 Siehe beispielsweise Anita Fischer: V*on geschlechtlicher Arbeitsteilung über Geschlecht zum Staat. Eine geschlechtertheoretische Auseinandersetzung mit dem Staat bei Nicos Poulantzas*, in: Jens Wissel/ Stefanie Wöhl (Hrsg.): Staatstheorie vor neuen Herausforderungen, Münster 2008, S. 50-69. Eine Einführung zum Verhältnis von Staat und Geschlechterverhältnissen gibt Birgit Sauer: *Staat, Demokratie, Geschlecht – aktuelle Debatten,* in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative Bremen (Hrsg): Staatsfragen. Einführungen in die materialistische Staatskritik, Reihe rls papers, Berlin 2009, S. 66-78.

33 Eugen Paschukanis: *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*, Freiburg 2003, S. 84. Die ersten Zeilen des Marxschen *Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* inspirieren Paschukanis zu dieser Analogie.

1924 veröffentlicht der sowjetische Rechtstheoretiker und Marxist Eugen Paschukanis seine Schrift *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*. In den 1920er Jahren gab es sowohl in der Sowjetunion als auch in der Weimarer Republik eine breite Diskussion um seine Thesen.[34] Ausgehend von seiner Lektüre der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie versucht Paschukanis die historischen Besonderheiten von Recht und Staat in kapitalistischen Verhältnissen zu analysieren. Im Kontrast zu Lenin, Gramsci und anderen linken Staatstheoretikern, die alle das Marxsche *Kapital* für ihre Analysen kaum oder nicht berücksichtigen, leistet er damit Pionierarbeit. In Anlehnung an Marx, der mit seiner Kritik der politischen Ökonomie keine alternative Interpretation zu bisherigen liberalen Theorien formuliert, sondern die zentralen Kategorien wie Ware, Wert, Arbeit und Kapital analysieren und kritisieren wollte, entwirft Paschukanis keine Definition eines alternativen, sozialistischen Rechts gegenüber bürgerlichen Rechtstheorien sondern eine Kritik des Rechts. Im Kontrast zum instrumentellen Staatsbegriff Lenins verstand Paschukanis Staat nicht einfach als Ausdruck von Klassenherrschaft, sondern fragte nach der spezifischen Form von Klassenherrschaft in kapitalistischen Gesellschaften:

> „... warum bleibt die Klassenherrschaft nicht das, was sie ist, das heißt die faktische Unterwerfung eines Teils der Bevölkerung unter die andere? Warum nimmt sie die Form einer offiziellen staatlichen Herrschaft an, oder – was dasselbe ist – warum wird der Apparat des staatlichen Zwangs nicht als privater Apparat der herrschenden Klasse geschaffen, warum spaltet er sich von der letzteren ab und nimmt die Form eines unpersönlichen, von der Gesellschaft losgelösten Apparats der öffentlichen Macht an?“[35]

Nach Paschukanis transformieren sich mit der Durchsetzung kapitalistischer Verhältnisse die bisherigen personalen Abhängigkeitsverhältnisse des Feudalismus in unpersönliche, strukturelle Zwangsverhältnisse. Die doppelte Freiheit der Lohnarbeiter_innen – frei von persönlichen Abhängigkeiten und Zwängen, aber auch frei von Produktionsmitteln – zwingt sie dazu, ihre Reproduktion statt wie bislang durch Subsistenzwirtschaft nun durch den Verkauf ihrer Arbeitskraft zu sichern. Indem sich die Menschen durch den Austausch von Waren aufeinander beziehen, bedarf es ihrer gegenseitigen Anerkennung als freie und gleiche Warenproduzent_innen und Privateigen-tümer_innen.[36] Im Gegensatz zur gewaltsamen Aneignung von Produkten (und ebenso Dienstleistungen) erfordert der gesellschaftliche Austausch von Waren die Form von Verträgen und wird so zu einem Rechtsverhältnis. Die Zirkulation von Waren benötigt Geld als allgemeines Äquivalent, damit sich verschiedene Gebrauchswerte als Tauschwerte aufeinander beziehen können. Ebenso bedarf es des Rechts und des Staates als allgemeinem Souverän, welcher das Recht garantiert und seine Einhaltung durchsetzt, um die verschiedenen Privatinteressen miteinander zu vermitteln. Die Gewährleistung individueller Rechte ebenso wie der Schutz des Privateigentums erfordert als Konsequenz das staatliche Gewaltmonopol zur Sanktionierung von Rechtsbrüchen mittels physischer Gewalt:

> „Im Verkehr der Warenbesitzer ist die Notwendigkeit eines autoritativen Zwangs überall gegeben, wo der Friede verletzt oder wo ein Vertrag nicht freiwillig erfüllt wird.“[37]

Das allgemeingültige Recht, dem Arbeiter_innen wie Kapitalist_innen gleichermaßen unterworfen sind, ist für Paschukanis keineswegs bloßer Schein oder Ideologie, wie es Lenin unterstellt.[38] Obwohl Recht und Staat keine bloßen Instrumente bürgerlicher Klassenherrschaft sind, sondern auch die kapitalistische Klasse der Herrschaft des Gesetzes unterworfen ist und die Interessen einzelner Kapitalfraktionen durchaus im Gegensatz zum Staat als „ideellem Gesamtkapitalisten“ (Engels) stehen können, besitzt der bürgerliche Staat Klassencharakter. Das Recht garantiert den Staatsbürger_innen ihre gegenseitige Anerkennung als Privateigentümer_innen und den Schutz ihres Eigentums. Diese formelle rechtliche Gleichheit impliziert aber zugleich die Anerkennung materieller Ungleichheit:

> „Die juristische Form des Eigentums steht in keinerlei Widerspruch zu der Tatsache der Enteignung einer großen Anzahl von Staatsbürgern, denn die Eigenschaft, Rechtssubjekt zu sein, ist eine rein formelle Eigenschaft. Sie qualifiziert alle Leute als gleichmäßig „eigentumswürdig“, macht sie aber keineswegs zu Eigentümern.[39]

Marx beschreibt das Kapital als historisches gesellschaftliches Verhältnis und damit als potentiell transformier- und überwindbar. Vergleichbar stellt sich für Paschukanis auch Recht als gesellschaftliches Verhältnis dar.[40] Die These eines proletarischen Rechts, wie sie bei Lenin und Stutschka (neben Paschukanis einer der zentralen Rechtstheoretiker in der Sowjetunion) formuliert wird, kritisiert Paschukanis als Universalisierung eines spezifisch historischen Phänomens.[41] Lediglich in der postrevo-

---

34 Die Rezensionen des Rätekommunisten Karl Korsch und der Sozialdemokraten Hans Kelsen und Gustav Radbruch machen die rechtstheoretischen Überlegungen von Paschukanis auch außerhalb der Sowjetunion bekannt. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Rechtstheorie von Paschukanis bietet Andreas Harms: *Warenform und Rechtsform. Zur Rechtstheorie von Eugen Paschukanis*, Freiburg 2009.

35 Eugen Paschukanis: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, S. 139.

36 Paschukanis weist darauf hin, „dass die Genesis der Rechtsform in den Austauschverhältnissen zu suchen sei“ Paschukanis (2003), S. 41. Er bezieht sich auf den ersten Band des Marxschen *Kapital:* „Um diese Dinge als Ware aufeinander zu beziehen, müssen die Warengüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so dass der eine nur mit dem Willen des anderen, also jeder nur vermittels eines, beiden gemeinsamen Willensaktes sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigene veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen.“ Siehe MEW 23, S. 99, zitiert nach Eugen Paschukanis: *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, S. 113.

37 Ebenda, S. 143-144.

38 Das Ideal der bürgerlichen Rechtsgleichheit galt historisch erstmal nur für die männlichen Staatsbürger. Für Staatsbürgerinnen gilt es erst nach langen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und in manchen Staaten wurden die Errungenschaften erfolgreicher Kämpfe um Rechte zu späterer Zeit auch wieder eingeschränkt bzw. abgeschafft.

39 Eugen Paschukanis: *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, S. 127.

40 Ebenda, S. 72.

41 „Indem sie für das proletarische Recht neue eigene verallgemeinernde Begriffe fordert, scheint diese Richtung par excellence revolutionär

lutionären Transformationsphase existiere bis zur Durchsetzung der klassen- und staatenlosen Gesellschaft ein „enger bürgerlicher Rechtshorizont“[42] fort. Wie im Warenfetisch den Menschen ihre durch Warenproduktion und -zirkulation vermittelten Beziehungen nicht als spezifisch gesellschaftliche, sondern natürlich und alternativlos erscheinen, so wird ebenso das Recht als natürlich wahrgenommen und somit „der Warenfetischismus durch den Rechtsfetischismus ergänzt.“[43] Die Aufgabe einer materialistischen Kritik des Rechts (und des Rechtsstaats) beruht nach Paschukanis demnach darauf, die „Dechiffrierung und Kontextualisierung der rechtlichen Form“[44] als Voraussetzung ihrer emanzipatorischen Aufhebung zu leisten.

Stalinismus und Nationalsozialismus beendeten diese frühe Diskussion um die Formanalyse des Staates. Erst als sich innerhalb der sich entwickelnden Neuen Linken, vor allem infolge der Studierendenproteste von 1968 und den darauf folgenden Jahren, ein neues Interesse an der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie entwickelte, erlebte auch eine kritische Auseinandersetzung mit Staat und Recht eine Renaissance. Aus einer linken Kritik an der „Sozialstaatsillusion“[45] der Sozialdemokratie und dem Leninismus der radikalen Linken entwickelte sich in den 1970er Jahren die westdeutsche Staatsableitungsdebatte. Bei allen Unterschieden in einzelnen Aspekten der Debatte einte die diversen Autor_innen die Kritik eines instrumentellen Staatsbegriffs und das Anknüpfen an die Überlegungen von Paschukanis zum Verhältnis von Warenform, Rechtsform und Staatsform.[46]

Auch aktuell lassen sich in durchaus unterschiedlichen Spektren der Linken Argumentationsmuster finden, die in der Tradition der Staatsableitungsdebatte stehen: vom theoretischen Stichwortgeber der globalisierungskritischen Bewegung John Holloway, der in den 1970ern zentrale Beiträge der Debatte ins Englische übersetzte; über die Zeitschrift *Gegenstandpunkt*, die sich wahrscheinlich gegen eine solche Einordnung verwehren würde, da deren Vorläuferprojekt *Marxistische Gruppe* keinen Beitrag zur Debatte liefern wollte, sondern in der Broschüre *Der bürgerliche Staat* behauptete, diese Analyse sei simpel die Staatsableitung (und die Debatte damit ihrer Meinung nach überflüssig); bis hin zu linksradikalen Zusammenhängen wie *Gruppen gegen Kapital, Staat und Nation* oder *...ums Ganze!*.[47]

V. Schluss

Die drei präsentierten Staatsverständnisse sind gewiss nicht die einzigen Interpretationen des Staates, die innerhalb der Linken existieren, aber sicher ihre bekanntesten. Der vorliegende skizzenhafte Überblick ist ein Versuch einer ersten theoretischen Orientierung, doch damit ist lange noch nicht alles präsentiert, was bereits kritisch zum Staat gesagt wurde. Die Einführung soll nicht als Rezept, sondern vielmehr als Appetitanreger für weitere Lektüre, Debatte und Theorieaneignung verstanden werden. Nach Agnoli ist die Aufgabe kritischen und negativen Denkens die Analyse und Subversion von Herrschaftsverhältnissen mit dem Ziel ihrer emanzipatorischen Überwindung. Demnach trägt das instrumentelle Staatsverständnis bei Lenin mit seinem Fokus auf staatliche Repression wenig zu einer fundierten Analyse und Kritik der zeitgenössischen Herrschaftsverhältnisse bei und die aus ihm folgende Praxis autoritärer Avantgardekonzepte dient noch weniger emanzipatorischen Bemühungen. Fragwürdig ist die leninistische Revolutionstheorie als simpler Staatsstreich zwar schon aus historischen Gründen, Versuche der Aktualisierung des Leninismus wider besseren Wissens lassen erneute Revolutionsversuche deswegen weniger wünschen sondern eher fürchten. Daher ist trotz der momentanen Bescheidenheit und gesellschaftlichen Irrelevanz der aktuellen Renaissance des Leninismus eine Kritik der Thesen Lenins weiterhin unerlässlich. Die staatstheoretischen Überlegungen des Westlichen Marxismus

---

zu sein. Tatsächlich proklamiert sie aber die Unsterblichkeit der Rechtsform, denn sie strebt danach, diese Form aus den bestimmten geschichtlichen Bedingungen herauszureißen, die ihr zur vollen Blüte verholfen hatten, und sie als der ständigen Erneuerung fähig hinzustellen. Das Absterben gewisser Kategorien (...) des bürgerlichen Rechts bedeutet keineswegs ihre Ersetzung durch neue Kategorien des proletarischen Rechts, genau so wie das Absterben der Kategorien des Wertes, Kapitals, Profits usw. bei dem Übergang zum entfalteten Sozialismus nicht das Auftauchen neuer proletarischer Kategorien des Werts, Kapitals usw. bedeuten wird. Das Absterben des bürgerlichen Rechts wird unter diesen Bedingungen das Absterben des Rechts überhaupt bedeuten, das heißt das Verschwinden des juristischen Moments aus den Beziehungen der Menschen zueinander.“ Eugen Paschukanis: *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, S. 58-59.

42 MEW 19, S. 21, zitiert nach Eugen Paschukanis: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, S. 59.

43 Eugen Paschukanis: *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus,* S. 117. Einen Überblick zum Marxschen Begriff des Fetischs bietet Hendrik Wallat: F*etischismus und Verdinglichung. Eine Einführung in die ökonomiekritische Form- und Fetischtheorie von Karl Marx*, in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative Bremen (Hrsg.): Maulwurfsarbeit II – Kritik in Zeiten zerstörter Illusionen, Berlin 2012, S. 100-107.

44 Ingo Elbe: *Warenform, Rechtsform, Staatsform. Paschukanis' Explikation rechts- und staatstheoretischer Gehalte der Marxschen Ökonomiekritik*, in: grundrisse. Zeitschrift für linke theorie und debatte, Nr. 9, 2004, http://www.grundrisse.net/grundrisse09/9paschukanis.htm (Letzter Zugriff 1.4.2014)

45 „Die Sozialistaatsillusion und der Widerpruch von Lohnarbeit und Kapital“ war der Titel eines Aufsatzes von Wolfgang Müller und Christel Neusüß, der 1970 die Staatsableitungsdebatte initiierte.

46 Einen guten Überblick über die Staatsableitungsdebatte geben John Kannankulam: *Zur westdeutschen Staatsableitungsdebatte der 70er Jahre. Hintergründe, Positionen, Kritiken,* in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative Bremen (Hrsg.): Staatsfragen. Einführungen in die materialistische Staatskritik, Berlin 2009, S. 42-57 sowie Ingo Elbe: Staatsableitung, in: ders.: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin 2008. Wichtige Kommentare zur Debatte im allgemeinen und der damaligen westdeutschen Entwicklung des bürgerlichen Staates im speziellen finden sich bei Johannes Agnoli: *Der Staat des Kapitals*, in: ders.: Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg 1995, S. 21-89 sowie Johannes Agnoli: *Transformation der Demokratie,* in: Johannes Agnoli/Peter Brückner: Transformation der Demokratie, Frankfurt am Main 1968, S. 3-88. Kritische Anmerkungen zum historischen Kontext des bürgerlichen Staates formuliert Heide Gerstenberger: *Fixierung und Entgrenzung. Theoretische Annäherungen an die politische Form des Kapitalismus*, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft Nr. 147, Juni 2007, S. 173-197 und Heide Gerstenberger: *Der bürgerliche Staat. Zehn Thesen zur historischen Konstitution,* in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative Bremen (Hrsg.): Staatsfragen. Einführungen in materialistische Staatskritik, Reihe rls papers, Berlin 2009, S. 79-86.

47 Siehe im Einzelnen: John Holloway/Sol Picciotto: *State and Capital. A Marxist Debate,* London 1978; John Holloway: *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Münster 2002; Marxistische Gruppe: *Der bürgerliche Staat,* Resultate Band 3, München o.J.; ...umsganze!: *Staat, Weltmarkt und die Herrschaft der falschen Freiheit*, o.O. 2009.

gingen über die Leninsche Reduzierung des Staates auf Repression hinaus und thematisierten die ideologische Legitimierung von Herrschaft sowie ihre Akzeptanz durch die Beherrschten. Dabei untersuchten Gramsci, Althusser und Poulantzas stets auch den Wandel staatlicher Herrschaft und fragten nach Potenzialen und Grenzen sozialer Bewegungen und Kämpfe, was ihre Texte auch für Aktivist_innen heutiger Bewegungen zu einer interessanten Lektüre macht. Konzentrierte sich Lenin auf das repressive Moment des Staates und der Westliche Marxismus auf den Moment von Legitimation, Reproduktion und Wandel von Herrschaftsverhältnissen, so richtete Paschukanis mit seiner Formanalyse des Staates den Fokus auf den besonderen Charakter von Herrschaft in kapitalistischen Verhältnissen und beschäftigte sich mit dem Zusammenhang von Ware, Recht und Staat. Die an diese Thesen anknüpfende Feststellung Agnolis, der bürgerliche Staat sei „Staat des Kapitals" und nicht Staat der Kapitalist_innen, hat als Kritik an personalisierenden Staatsvorstellungen nichts an Aktualität verloren. Dies zeigen beispielsweise die wiederkehrenden Hoffnungen einer sozialdemokratischen und grünen Linken, den Staat im Sinne des Allgemeinwohls besser lenken zu können als ihre liberale oder konservative Konkurrenz. Auch bei globalisierungskritischen Mobilisierungen oder aktuellen Krisenprotesten werden amtierende Regierungschefs und -chefinnen gern als unfähig und korrupt kritisiert, wobei die systemischen Zwänge von Regierungsämtern als individuelles Versagen oder gar persönliche Gier und Bosheit missverstanden werden. Denn als „nationale Wettbewerbsstaaten"[48] konkurrieren Staaten auf dem Weltmarkt um Kapitalinvestitionen oder versuchen, bereits investiertes Kapital auf ihrem Territorium auch in Zukunft zu fixieren. Damit sind auch linke Regierungen konfrontiert, die bei zu massiven Regulierungsversuchen wie Verstaatlichungen, Steuererhöhungen oder zu umfangreichen Reformen in puncto Arbeitsrecht und Umweltschutz stets fürchten müssen, dass das Kapital abwandert, künftige Investitionen und Steuereinnahmen ausbleiben und damit ihre Regierungsbilanz und Wiederwahl schlecht ausschaut.

Eine kritische Auseinandersetzung mit den theoretischen Überlegungen und praktischen Experimenten historischer Bewegungen ist also für eine heutige Linke von elementarer Bedeutung, will sie deren Fehler nicht wiederholen. Doch nicht nur die Reflexion über die linke Geschichte, sondern auch eine Auseinandersetzung mit eigenen fortdauernden Gewissheiten sind Herausforderungen für eine kritische Linke. Lange glaubte die Linke ein Monopol auf die Kritik der herrschenden Zustände zu haben und ignorierte oder verharmloste dabei reaktionäre Protestbewegungen. Antisemitismus galt als „Sozialismus der dummen Kerls", der durch linke Nachhilfe zu einem „gescheiten" Sozialismus korrigierbar sei. Ähnlich verhält es sich gegenwärtig häufig mit diffusen bis reaktionären Varianten des Antikapitalismus, welchen etliche Linke zwar als „verkürzt", aber insgeheim als gut gemeint, und mit überzeugenden Argumenten ebenso im Sinne der eigenen Sache „verlängerbar" ansehen. Doch bei Antisemitismus und anderen autoritären Gesellschaftsvorstellungen bedarf es keiner Nachhilfe, sondern konsequenter Kritik. Mit Blick auf die Geschichte lässt sich sagen, dass es neben emanzipatorisch intendierten eben stets auch reaktionäre bis faschistische Kritiken des bürgerlichen Staates gab, die aktuell angesichts der Krise und massenhaftem Bedürfnis nach autoritärer Krisenlösung auch wieder an Popularität gewinnen. Vor allem aus den Analysen von Ernst Fraenkel und Franz Neumann über die nationalsozialistische Herrschaft und deren faschistischer Kritik bürgerlicher Herrschaft lässt sich diesbezüglich weiterhin einiges lernen.[49]

Emanzipatorische Praxis setzt weder Abitur, akademisches Diplom oder einen Bachelor in der Kritik der politischen Ökonomie und Kritischer Theorie noch ein jahrelanges Studium der Bewegungsgeschichte von der Pariser Commune, über die Russischen Revolution und den Pariser Mai 1968 bis hin zu den aktuellen Aufständen voraus. Linke Biographien beginnen oft mit diffuser Empörung und Unzufriedenheit und selten mit ausgefeilten Gesellschaftsanalysen. Solange aber individuelles und kollektives Engagement kritische Analysen der herrschenden Verhältnisse aufgrund von Theoriefeindlichkeit und antiintellektuellen Ressentiments ignoriert und die Potenziale und Grenzen des eigenen Handelns nicht kritisch reflektiert, wird es über blinden Aktionismus nicht hinauskommen. Selbstorganisation und Basisdemokratie allein garantieren noch keine emanzipatorische Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Staatsferne autonome Bewegungen, die den Staat nicht reformieren wollen, keine Erwartungen und Forderungen an ihn richten und sich etwas Besseres als Staat und Nation vorstellen können, können erste Experimente sein, im Kleinen nicht länger nach der Logik von Staat und Kapital, sondern nach den gesellschaftlichen Bedürfnissen die Verhältnisse zu gestalten. Solche Bewegungen und Kämpfe können aber ebenso immer wieder auch zu Selbstausbeutung, alternativer Elendsverwaltung und einem selbstreferenziellen Aktionismus „militanter Lobbys" mutieren.[50] Wie sich kommende Bewegungen entwickeln, lässt sich nicht vorhersagen. Gewiss ist nur, dass theoretische Reflexion – auch über den Staat – schlecht als Praxis- und Revolutionsanleitung „anwendbar" und „umsetzbar" ist. Mit „Geduld und Ironie" (Agnoli)

48 Joachim Hirsch: *Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat,* Berlin 1998.

49 Einen Überblick bietet Moritz Zeiler: D*oppelstaat oder Unstaat? Die Analysen von Ernst Fraenkel und Franz Neumann über die nationalsozialistische Herrschaft*, in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative Bremen (Hsg.): Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, Reihe rls papers, Berlin 2010, S. 96-119.

50 Vgl. dazu exemplarisch Wolfgang Pohrts Kritik der Hausbesetzungsbewegung der 1980er, die in vielerlei Hinsicht auch auf andere autonome Bewegungen übertragbar ist: „Während eine revolutionäre Bewegung für einen Umsturz kämpft, welcher ganz allgemein die Lage der Menschen verbessert, oder doch zumindest die Lage einer bestimmten Klasse, der Arbeiter oder der Bauern, währenddessen also sind bei den Hausbesetzern tendenziell Kämpfer und Nutznießer des Kampfes unmittelbar identisch. Die Hausbesetzer sind, unter diesem Gesichtspunkt keine sozialrevolutionäre Bewegung, sondern eher eine Bande, oder vornehmer ausgedrückt: eine militante Lobby. Sie setzen sich für private Zwecke unter kräftigem Gebrauch des Ellenbogens und nicht ohne Risiko über die Spielregeln dieser Gesellschaft hinweg, ohne diese Spielregeln generell angreifen oder außer Kraft setzen zu wollen – besonders der verhandlungsbereite Flügel. Wenn die Starken, die Kampfeslustigen nicht für allgemeine Zwecke, sondern für ihre eigenen Zwecke, für ihre Wohnung kämpfen, dann ist das keine Revolution, sondern Darwinismus, survival of the fittest, freie Konkurrenz oder Bandenkrieg. (…) Und dem mafiösen Charakter des Ganzen entsprechen dann auch die Kategorien, in denen es gedacht wird: keine politische Theorie, sondern ein Moralkodex von Treue, Verrat, Ehre." (Wolfgang Pohrt: *Rebellion der Heinzelmännchen*, in: ders.: Gewalt und Politik. Ausgewählte Reden und Schriften, Berlin 2010, S. 113-114)

kann die Aneignung und Diskussion materialistischer Staatskritik aber zumindest zu einem besseren Verständnis der herrschenden Verhältnisse beitragen. Vielleicht sogar ein wenig zu ihrer Subversion. Und das wäre angesichts der Marginalität und des prekären Zustands der Linken ja schon einiges wert.

Anmerkung
Moritz Zeiler hat am 26.09.2010 in Bremen zum Thema *Einführung in die materialistische Staatskritik* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2010/08/10/so-26-9-20-intros-einfuhrung-in-die-materialistische-staatskritik/

Moritz Zeiler hat am 06.04.2018 in Bremen zum Thema *Kritik des Staates. Einführung in die materialistische Staatskritik* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2018/02/05/moritz-zeiler-kritik-des-staates/

Oliver Barth

Staat, Nation, Weltmarkt. Eine theoretisch-historische Grenznäherung

Nation, Nationalismus und Weltmarkt sind derzeit in aller Munde. Unsere Zeit ist geprägt von einer ›globalen autoritären Revolte‹ (Volker Weiß) – diesmal nicht (nur) im Trikont oder in den Schwellenländern, sondern (auch) in den westlichen Metropolen. Jeder größere Terroranschlag, jedes politische Großtreffen ziehen weithin befürwortete Ausnahmeregelungen nach sich. In dieser Dichte ist das nach 1945 weitestgehend ein neues Phänomen. Mit dem Rechtspopulismus-Ruck lassen sich auch in Kerneuropa und Nordamerika aggressiv-nationalistische Regimes erahnen wie derzeit in der Türkei, Russland und Ungarn. Kaum zu glauben, dass noch vor weniger als einem Jahrzehnt in der Nationalismusanalyse geschulten antifaschistischen deutschen Linken Debatten geführt wurden, ob sich Nation und Nationalismus überholt hätten und man nun zum ›Nationalismus-gereinigten‹ antikapitalistischen Kampf übergehen könne (vgl. Barth 2010).

> „Offenbar gehört die Idee der Nation [...] zu einem Bündel transitorischer Semantiken, die eine Übergangszeit faszinieren konnten, [...]. Man kann daher vermuten, daß wir uns in einer Auslaufphase dieser Idee befinden“,

schreibt 1997 der nicht für linkes Denken bekannte Soziologe Niklas Luhmann (1997, 1055). Von dieser Aussage war man damals nicht allzu weit entfernt.

Mehrere Fragen tun sich auf: Aus welchen ›Quellen‹ nährt sich Nation? Wie lassen sich Gesellschaft, Staat, Nation, Nationalismus, nationaler und Weltmarkt auseinanderhalten? Was sind ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft? Erleben wir einen Rückfall bspw. in die Weimarer Zeit? Mit diesem Artikel werde ich mich auf die Theorietradition im Anschluss an Karl Marx fokussieren. Marx hatte den Plan, je ein Buch zum Staat und zum Weltmarkt zu verfassen, wozu seine Lebenszeit leider nicht reichte. Dennoch verhelfen seine Einsichten zu einer kritischen Theorie von Staat und Nation. Sein Gegenstand ist aber „Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht“ (MEW 23, 49), dargestellt im „idealen Durchschnitt“ (MEW 25, 839), d.h. als logische Gesamtschau ökonomischer Kategorien. Damit ergibt sich der große analytische Vorteil des Ausschlusses geschichtlicher Partikularitäten. Andererseits geht es nicht ohne diese. So spielen an markanten Stellen faktische Nationalstaaten eine kategorial wichtige Rolle. Auch wenn bei Marxist*innen viel von ›bürgerlicher Gesellschaft‹ zu lesen ist, lässt sich mit Marx nicht nur auf Demokratie, sondern auch auf Ausnahmezustand und Diktatur schlussfolgern – und ist so aktueller denn je. Ich werde mich zunächst etymologisch-begrifflich herantasten, einige Forschungsansätze zu Staat und Nation, später auch zu Weltmarkt, in ihrer (Nicht-)Eignung vorstellen, um durch diese Gewässer hindurch kategorial und historisch den Gegenstand und seine Bedeutung für heute einzufangen.

Gesellschaft

Der Gesellschaftsbegriff wird im heutigen Sinne erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts verwendet. Im Mittelalter noch mit einer räumlichen Vorstellung verbunden wie in Tafelgesellschaft, bezeichnet er ab dann einen ›klassenbezogenen‹ „Drittstandesbegriff“ (Geiger 1959, 205), exklusiv reserviert auf die besitzbürgerliche Klasse. Daher reserviert Theodor W. Adorno (1903–1969) den Begriff Gesellschaft nur für die bürgerliche Gesellschaft, die er mit der kapitalistischen gleichsetzt (vgl. 1995, 9f.). Bei Gesellschaft sind die „loseren Beziehungen der Menschen als Einzelner“ Thema, „wobei [...] die wirtschaftlichen Beziehungen, die »Geselligkeit aus Notdurft« in den Vordergrund rückt“ (Geiger 1959, 204). Auf die kapitalistische Totalität zugespitzt: „Das Ganze erhält sich nur vermöge der Einheit der von seinen Mitgliedern erfüllten Funktionen“ (Adorno 1959, 10). Trotz loser Beziehung kommt Gesellschaft so eine vereinheitlichende Eigenschaft zu, ein „»Objektivcharakter«“ (Geiger 1959, 210), sodass sie als aggregierte Handlungen aller „dem einzelnen Menschen, der an ihnen teilhat, als überindividuelle Macht entgegentritt“. Dies ist Verselbständigungscharakter von Gesellschaft, welcher gesellschaftlicher Zwang bedeutet, ihr folgen zu müssen.

Ausbildung von Gesellschaft und Individualisierung gehen Hand in Hand. Die von der Gesellschaft „vereinzelten Einzelnen“ (MEW 13, 616) können der Verselbständigung nur schwer standhalten. Vor allem in Zeiten großer gesellschaftlicher Bewegungen werden Begriffe populär, die der plötzlichen Verselbständigungsbewegung und der gefühlten und tatsächlichen Machtlosigkeit Worte zu geben – wie zuletzt in der Kredit- und Europakrise ab 2007ff., wo der Schlagworte wie ›Entschleunigung‹ (Hartmut Rosa) und der auf Karl Polanyi (1886–1964) zurückgehende Begriff ›Entbettung‹ (1978, 71ff.) plötzlich Breitenwirkung entfalteten: Die aus ihren Wirtschaftszusammenhang als primärer Sozialbeziehung herausgerissenen Menschen kommt dieser ›komodifiziert‹ (zur-Ware-geworden) oder als Finanzmarkt und seinen zeitverdichteten Erfordernissen fremd entgegen.

Staat

Staat fungiert gewissermaßen als Gegenstück zu Gesellschaft, wenngleich beide weitestgehend denselben Personenkreis umfassen. Er bezeichnet nicht losere Bindungen einer in Krisen empfundenen Einheit, sondern „die einheitliche, feste Organisation“ (Geiger 1959, 204), wo sich aus Einzelinteressen ein Gesamtinteresse institutionalisiert. Auch beim Staatsbegriff findet ein wesentlicher Bedeutungswandel statt (vgl. hierzu Kluge 1999, Kosellek 2004): So bedeutet ›Staat‹ im Hochmittelalter ›Stand‹, ›Rang‹, ›Prunk‹ und ›Pracht‹, noch ohne Bezug auf Regierungstätigkeit (bspw. im Begriff des prunkvollen ›Hofstaat‹ sowie ›Sonntagsstaat‹, was feine Sonntagskleidung bezeichnet). Erst ab der Renaissance meint Staat Verwalten von Amtsaufgaben wie der fürstlichen Staatsfinanzen. Ab dem 18. Jahrhundert setzt der eigentliche Wandel ein zur Beschreibung des Staates als „Handlungssubjekt[es] mit eigenem Willen“ (Koselleck 2004, 2). Er ist Zustandsbeschreibung und Zielbegriff zugleich („»ideale[r] Staat«“) sowie das statisch-begriffliche Gegenteil, ein „ontologische[r] Allgemeinbegriff, anwendbar auf die ganze Geschichte“ (ebd.).

Marx philosophischer Ziehvater wie Gegner im Geiste, G.W.F. Hegel (1777–1831), hat beides auf den Punkt gebracht – den ›münchhausenhaften‹ Protagonisten-Staat und die Verkündung eines vernünftigen ›Endes der Geschichte‹ im preußischen Staat seiner Zeit. In einer Phase, in der sich in Preußen erste Anzeichen einer Kapitalisierung der Gesellschaft vollziehen (vgl. Reichelt 1972) – als ›reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital‹ – ist Hegel der erste, welcher individuelles moralisches Streben in den Hintergrund und das gesamtgesellschaftliche Interesse des Staats in den Vordergrund rückt. Dem vorausgegangen sind naturrechtliche Debatten ab dem 16. Jahrhundert. Statt Gottesgnadentum sollte Staat die Institution vernünftiger Aushandlungsprozesse werden und so der ›Menschennatur‹ nahekommen. Geschichtlich zeigt sich, dass es eher um ein Aufbegehren der Besitzenden im dritten Stand ging, die die naturrechtliche Argumentation deswegen ins Feld führte, weil sie nicht mehr an der endlichen Verteilung kaufbarer fürstlicher Privilegien beteiligt werden konnte (worauf ich noch eingehen werde). Ebenso wird die Verknüpfung der proklamierten Naturrechte mit dem Eigentum meist übersehen. So erklärt der ›Vater des Liberalismus‹, John Locke (1632–1704), Leib, Güter und Freiheit als unveräußerliche, ›tief im Wesen des Menschen‹ verankerte Eigentumsrechte (vgl. Elbe o. J.), zu deren Schutz der Staat in Verantwortung zu nehmen ist. Die staatsbürgerliche Integration von Arbeiter*innen, Frauen, Jüd*innen, Sklav*innen, Kolonialbevölkerung ... in den bürgerlichen Staat wird noch Jahrhunderte auf sich warten lassen und viele Kämpfe erfordern.

Nationalstaat

Der Begriff Nation ist lat. *natio* = Geburt entlehnt. Vor dem 14. Jahrhundert bezeichnet er eine Gemeinschaft von Menschen gleicher Herkunft (Kluge 1999) mit Nebensinn ›ein Fremder‹, auch mal ›fremde Gemeinschaft von Kaufleuten‹ (Hobsbawm 2005, 25ff.). Der moderne Nationenbegriff kommt zur selben Zeit auf wie der Gesellschafts- und Staatsbegriff, nämlich ab Ende des 18. Jahrhunderts mit der Entstehung industrieller Nationalstaaten. Marx stellt folgenden Zusammenhang fest:

> Die bürgerliche Gesellschaft „umfaßt das gesamte kommerzielle und industrielle Leben einer Stufe und geht insofern über den Staat und die Nation hinaus, obwohl sie andererseits wieder nach außen hin als Nationalität sich geltend machen, nach innen als Staat sich gliedern muß“ (MEW 3, 36).

Das Heraustreten der Gesellschaft verweist auf den Weltmarkt, und dieser zurück auf den Nationalstaat. Dieser scheint logisch gleichursprünglich mit jenem. In gängigen politologischen Definitionen bezeichnet Nationalstaat „[t]raditionellerweise“ (Schultze 2011, 584) eine politische Ordnung mit gemeinsamem, territorial abgegrenztem Staatsgebiet, ein dazugehöriges Staatsbürger*innenkollektiv und die Macht über dieses (Staatsgewalt). Dies geht zurück auf die ›Drei-Elemente-Lehre‹ des Staatsrechtlers Georg Jellinek aus dem Jahr 1900, welche grundlegend, aber erweiterungsbedürftig erachtet wird. Berechtigterweise wird kritisiert, dass sie den wandelnden Gestalten des Staates nicht gerecht wird, auf ein räumlich-statisches Denken verpflichtet ist und keine Antwort darauf gibt, wie die heterogenen Elemente zu einer Einheit werden (vgl. Stein/Frank 2007, § 25 I J); außerdem müssten Willensbildungsprozesse und die integrative Leistung des Staates stärkere Berücksichtigung finden. So wie dies Ulrich Bielefeld am Nationenbegriff für die Soziologie anhand des Gesellschaftsbegriffs herausgearbeitet hat (vgl. 2008), ist Nationalstaat insgesamt eine der vergessenen geisteswissenschaftlichen Determinanten. Der Gedanke geht zurück auf Anthony D. Smiths Befund des ›methodologischen Nationalismus‹ (vgl. 1979): Aufgrund eines naturalisierenden Umgangs mit Nation werden grundlegende wissenschaftliche Kategorien allgemein formuliert, als befänden sie sich im luftleeren und nicht im Raum von nationaler Weltmarktkonkurrenz und unterschiedlichen nationalen Entwicklungsständen. Das ist auch in der Politikwissenschaft der Fall mit ihrer langen republikanischen Tradition Politischer Philosophie (vgl. Wimmer/Schiller 2002). Über diesen *blind spot* schleicht sich bei ihr selbst dort subtil im Staatsbegriff das Sujet des Endes der Geschichte ein, wo Nationalstaat eigens Thema ist (bspw. im Fach Internationale Beziehungen). So ist den Reden von *faled states* trotz Diagnose des ins Alter gekommenen Nationalstaats und der Ablösung in großen multilateralen Staatenbündnissen deutlich der Gedanke der Erfolgsgeschichte des modernen europäischen und nordamerikanischen Staates eigen, welches ein quasi-selbstüberzeugendes allgemeines Staats-Modell für den Rest der Welt zu bieten hätte. Auch wenn die Politikwissenschaft statische Staatsdefinitionen vermeiden will (s. Kritik an Jellinek), trifft sie überwiegend selbst der Statikvorwurf. Grund dafür sind dort herrschende ahistorische Akteurmodelle gemäß Theorien der rationalen Entscheidung, die man schätzt aufgrund Mathematisierbarkeit und modellierter Störunanfälligkeit. Mit ihren simulierten Willensbildungsprozessen wähnt man sich sicher vor Jellineks Fehler einer unklaren Einheitsbildung heterogener Elemente, klammert aber gesellschaftliche Brüche qua Forschungsdesign aus und hält sich an ahistorische Großtheorien wie die Rationalisierungsthese von Max Weber (vgl. Rosenberg 2000, Teschke 2006). Nicht verwunderlich, dass sich in den Politikwissenschaften beharrlich das Vorurteil der Geburt nationaler Souveränität mit dem Westfälischen Frieden 1648 hält. Tatsächlich begann dort die Zeit dynastischer Souveränität, einer von der Stärke des Adels und Raubzügen abhängigen mittelalterlichen fürstlichen Souveränität (vgl. ebd.). Wie wir sehen werden, hängt nationale Souveränität zwingend davon ab, dass Staaten bürgerlich oder kapitalisiert werden.

Nationalismus

Über die Außenwirkung von Nation hinaus, gibt es ein nationales Verhältnis nach Innen und damit eine gewisse Gleichbedeutung mit Staat. Im Gegensatz zu Staat betont Nation das integrative Moment und Volkssouveränität. Nach Anderson (2005, 16f.) wird Nation als unter den drei folgenden – Georg Jellinek ähnlichen – Aspekten verstanden:

1) Außenbegrenzung (Territorium, Menschengruppe, Sprache ...): Wer *ingroup* und wer *outgroup* ist, wird gesellschaftlich entschieden. Nicht nur gibt es einen Ausschluss nach außen (als kolonialer und dominierend-hierarchisierender Rassismus), sondern fast zwangsläufig nach innen (als Furcht vor dem einem zersetzenden antinationalen ›Fremdkörper‹), so im europäischen Antisemitismus in der imaginierten ›Gegenrasse‹ (vgl. Horkheimer/Adorno 1997, 197), ähnlich im europäischen Antiziganismus, im Antisinismus in Indonesien, Malaysia und Mexico sowie gegen ›Inder*innen‹ in Uganda (vgl. Schmiedinger 2003; Coot 2012).

2) Souveränität (Nation ist selbstbewusst und eigenständig): Der Begriff der Nation – ähnlich wie der Staats- und Gesellschaftsbegriff – löst sich von den sie umfassenden Personen ab, wird ten-

denziell zur Entität mit Selbständigkeitscharakter. Dies schreibt Gellner (vgl. 1991, 19ff.; 110ff.) seiner Entstehungsgeschichte in Zusammenhang mit dem industriellen Wachtumsdogma zu, ist aber eher der gesellschaftlichen Verselbständigungsbewegung während der Kapitalismusentstehung als solches zuzurechnen (s. o., vgl. ähnliche Kritik: Michael Mann in Ionscu 2011, 55f.).
3) Egalität (ein ›kameradschaftlicher‹ Bund von Gleichen – eine Solidaritätsgemeinschaft bis in den Tod und der soldatischen Leichenproduktion). Die (falsche) Egalität als „»nationalen« Gemeinsamkeitsglauben[s]" (Weber 1980, 242) ist eines der wirksamsten Mittel der Popularisierung der Nationenform: In der vereinzelnden und sinnentleerenden Moderne ist die Integration der Unterschiedenen im vereinheitlichenden Nationalkollektiv ein unschlagbarer Anreiz (vgl. Horkheimer 1988, 381; Stichweh 2000, 51ff.)
Bezeichnend ist das Umkippen seines emphatischen Begriffsinhalts (Egalität) in einen aggressiv unterdrückenden (Leichenberge), was auch einen begriffsgeschichtlichen Hintergrund hat. So war in der Zeit der bürgerlichen Revolutionen Nation – wie Republikanismus – eine ›revolutionäre Haltung‹ gegen den hierarchischen Fürstenstaat mit der Forderung, sich der partikularen Heimatverhaftung für eine Nation mit Revolutionsidealen zu entledigen (vgl. Hobsbawm 2005, 32f.) – was sich ähnlich bei den postkolonialen Befreiungsbewegungen wiederholen wird (vgl. Mense 2016, 109ff.). Das revolutionäre Emanzipationsversprechen ging allerdings mit der geforderten Aufgabe alter Ständeverbundenheit und dem Verschmelzen in die Revolutionsgesellschaft Hand in Hand. Damit schlich sich das repressive Element die *égalité* in die republikanischen Ideen ein, welches sich in der französischen Revolution beispielsweise in der Forderung äußerte, alle Bürger*innen der Revolution hätten Französisch zu sprechen.
Solche Forderung nach Vereinheitlichung kommt der Regulierung des Alltags durch staatliche und staats-›durchdrungenen‹ Institutionen entgegen, die in der französischen Staatsdiskussion ›Staatsapparate‹ genannt werden. Staatliche Sprach-Homogenisierung in Schule und Behördensprache schiebt andere individuelle Erfahrungshintergründe wie Familie, Nachbarschaft, soziale Schicht beiseite bzw. überlagert sie. Sie ist, so Étienne Balibar, Anfang der Idee einer rassistischen Vergemeinschaftung (vgl. 2017, 118ff.). Ähnlich sind andere Sozialtechniken, die als interne Homogenisierung in Schule, bürokratischer Ordnung, Umgang mit Devianz und Sozialpolitik im Zuge der Ausbildung moderner Nationalstaaten zum Tragen kommt, immer auch an funktionale Erfordernisse angepasst, was beizeiten in Ausschluss und Konstruktion von Anderen kippt. Nicos Poulantzas (2002, 130ff.) verbindet dies mit seiner Theorie einer kapitalistischen nationalen Raummatrix, welche über Grenzziehungen Ausschlüsse nach außen und innen vornimmt. Eine zweite Dimension staatlich-funktionaler Einpassung verläuft über die Homogenisierung von Zeit in Form von Traditionalisierung der Geschichtsschreibung, von Riten und Staatsakten. Während das Industriezeitalter mit einer linearisierten, abstrahierten und segmentierten Zeit einhergeht, so führt Traditionalisierung parallel dazu zur Linearisierung von Erfahrung, der Konstruktion kontinuierlicher Geschichte – für Poulantzas die nationale Zeitmatrix (vgl. 2002, 139ff.) –, und zur Verkehrung der Zeitvorstellung, welche in folgendem Paradoxon gipfelt:
„Der objektiven Neuheit von Nation steht das subjektive Alter in den Augen der Nationalisten gegenüber." (Anderson 2005, 14).
Wie oben erörtert, gibt es neben dem nationalen Ausschluss nach außen und innen ebenfalls einen anhand von Besitzständen. Ein großer Bruch damit und zugleich eines der einschneidenden Erlebnisse der noch jungen Nationalstaaten war der erste Weltkrieg. In einer Phase, in der Klassenkämpfe an der Tagesordnung waren, gingen – für viele Zeitgenoss*innen unfassbar – millionenfach Arbeiter*innen mit patriotischem Pflichtgefühl in den Tod, die der Staat vorher klein hielt, unter Repression stellte und das Wahl-, Koalitions- und andere Bürgerrechte vorenthielt (vgl. Gerstenberger 2006, 525). Wie schon bei den Napoleonischen Kriegen war man verblüfft ob der nationalen Mobilisationsfähigkeit von Bürgerarmeen: „Zur Überraschung der Kriegsplaner gab es praktisch keine Wehrdienstverweigerung" (Silver 2005, 177). Der Integration der Arbeiter*innen-Bevölkerung über die Armee kommt neben den über den Sozialstaat (s. u.) die entscheidende Bedeutung für den Sieg des Nationalstaatskonzepts zu. Das Sujet Krieg deutet an, dass die Möglichkeit des Ableitens von staatlich-funktionalem Erfordernis hin zu einer nationalistischen Vereinheitlichung als Selbstzweck stets angelegt, der Nationalismus eine *relative Eigenständigkeit* besitzt bspw. in der ›Ästhetisierung der Politik‹ des NS/Faschismus (vgl. Benjamin 2005, 506). Bei der Erklärung solcher ›afunktionalen Verselbständigung‹ ist die Betrachtung der gesellschaftlichen und kulturellen Prägung von Psyche hilfreich.

Kritische Forschungsansätze zu Nation(-alismus)
Großes Problem bei der Bestimmung von Nation, (National-) Staat und Nationalismus ist, dass alle Begriffe schnell durcheinandergehen. Dies erschwert die Analyse der wechselseitigen Bedingungsverhältnisse und lässt die Frage nach ihren Realitätsstatus aufkommen. Die kritische Nationalismusforschung ab den 1980er Jahren hat diese Frage in einem wichtigen Gesichtspunkt so beantwortet:
„It is nationalism which engenders nations, and not the other way round." (Gellner 1997, 55; ähnlich Hobsbawm 2005, 21).
Dieser für die damalige Debatte fortschrittlichen konstruktivistischen Grundidee ist zurecht vorgehalten worden, dass die Nationenkonzepte von *imagined communities* (Anderson), *invented cultures* (Gellner) und *invented traditions* (Hobsbawm) innerhalb des kognitiven Feldes verbleiben und sie tatsächlich *„reale Fiktionen"* (Claussen, 2000, 21) sind. Sie machen jedoch deutlich, dass Nationalismus in Form von Ethnonationalismus bspw. im Befreiungsnationalismus auch ohne dazugehörigen Staat denkbar ist (natürlich meist mit Ziel einer Nationalstaatsgründung), oder in Form von Ethnoreligiösität (wo religiösen Gruppen ethnisiert werden, wie derzeit bei ägyptischen Kopt*innen); beide haben gegenwärtig Hochkonjunktur. Ihre Stärke ist der Hinweis einer prinzipiell überall möglichen symbolischen ethnischen oder Traditions-Aufladung in der Moderne. So ist die *invention of tradition* (vgl. Hobsbawm 1998) – die Erfindung von Traditionen aus Kompensationsbedürfnis durch moderne Vereinzelungserfahrung – vielfach nachgewiesen worden, nicht nur an nationalen Ikonographien, sondern auch auf allgemeinem Terrain in Kunst, Film und Werbung. Unbeantwortet bleibt beim kognitivistischen Ansatz jedoch der Zusammenhang zwischen Staat und Nation/Nationalismus sowie dem Verhältnis zur ›materiellen Basis‹ insgesamt.
Sozialpsychologische Deutungsansätze vermitteln tiefe Einblicke in die psychosoziale Verfasstheit der Akteur*innen und helfen bei der Erklärung afunktionaler relativer Eigenständigkeit von Nationalismus/Ethnisierung. Der Rückschluss von der psychologischen auf die kollektive Ebene oder gar auf gesellschaftliche

Großstrukturen ist innerhalb ihrer Disziplin allerdings nicht zu leisten. Einer der großen Protagonisten, Theodor W. Adorno, hat dies selbst erkannt, indem er der *authoritarian personality* – dem klassischen Erklärungsansatz für Nationalismus und Faschismus/Nazismus – nur begrenzte gesellschaftstheoretische Aussagefähigkeit einräumte (vgl. 1997a, 722; Adorno et al., 1999, 2ff.). Der neuere Versuch, die sozialpsychologischen Modelle kultur- und politikwissenschaftlich auszudehnen, kann dem generellen Problem gesellschaftstheoretischer Blindheit nicht entgehen (vgl. Barth 2010).

Auch der wissenssoziologisch-systemtheoretische Ansatz einer ›Nation als Form‹ von Dirk Richter (1996) und in Bezug auf den ›Nationalen Antisemitismus‹ von Klaus Holz (2001) trifft der Makel einer tendenziellen Abkopplung von Nationalismus und gesellschaftlichen Grundstrukturen. Trotz Bewusstsein über das Problem, verbleiben diese Ansätze weitestgehend im Semantischen. Teilweise ist dies aber Programm, gedenkt man sich durch reines Verbleiben im Text geächtete ›kausalistischen‹ Bestimmungen (gemeint sind ›materialistische‹) vom Leib zu halten, was einem eigenwilligen Verständnis von Kausalismus geschuldet ist (vgl. Holz 2001, 77ff.). Dennoch liefern auch sie wichtige Beiträge, insbes. Innen- und Außenbestimmungen von Ausschluss und Inklusion.

Ideologische Staatsapparate und nationale Verdichtung

Das Problem der Verknüpfung von mentalen Bewusstseinszuständen, Kultur/Semantik und Gesellschaftsstruktur nahm der französische Marxist Louis Althusser (1918–1990) in seinem Konzept der ›Ideologischen Staatsapparate‹ (ISA) auf, um das grob-marxistische Begriffspaar Basis–Überbau zu entwirren. Die ISA (er nennt Religion, Schule, Familie, Recht, Politik Interessenverbände, Informationsmedien, Kultur) sind getrennt vom strickt sanktionierenden öffentlich-zentralisierten ›repressiven Staatsapparat‹ (Polizei, Gerichte, Gefängnisse, Armee), ihm aber durch subtil und diffus umwerbende ›Dressur‹ im eher privaten Bereich zuarbeitend. Die Besetzung der ISA ist Kampffeld für Klassen und Klassenfraktionen, auch unterdrückte Klassen können darin Hegemonie erlangen (vgl. 2016, 51f.).

Althusser erkennt die „»relative Autonomie« des Überbaus im Verhältnis zur Basis" (2016, 48) und seine Wichtigkeit zur Reproduktion des Kapitalverhältnisses. Damit bricht er mit dem zentralen Theorem der orthodoxen Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus sowjetmarxistischer Provenienz, welche Staat verkürzt als *persönlich vermittelten* Staat der Kapitalist*innen statt richtigerweise als ›Staat des Kapitals‹ (Agnoli) verstehen, als *allseitig sachlich vermitteltes soziales Abhängigkeitsverhältnis*. Zentral bei der Reproduktion ist bei ihm das Individuum, welches durch ›Anrufung‹ der ISA ›subjektiviert‹ wird, d. h. durch Taten, Praktiken und Rituale wird das Individuum nach dem Vorbild des ISA geformt und ihm zugleich unterworfen (womit die frz./lat. Doppelbedeutung von subiectum bemüht wird). Problem bei dieser Konzeption ist das starre und philosophische, also eher unklare Konzept (was ist der sozialwissenschaftliche Gehalt von ›Anrufung‹?), gravierender jedoch die metahistorische Konzeption von Ideologie (*„Die Ideologie hat keine Geschichte"* (2016, 72; kritisch: Schmidt 1969)).

Ist Althussers zentrales ISA die Schule, so für seinen Schüler Nicos Poulantzas (1936–1979) Parteien, Bürokratie und Nation. Dieser schließt sich Althussers Diagnose der relativen Autonomie an (vgl. 2002, 47; 157), setzt noch mehr auf die produktive Wirkung von Ideologie (vgl. ebd., 59f.) und nennt Staat eine *„materielle Verdichtungen eines Kräfteverhältnisses von Klassen und Klassenfraktionen"* (2002, 159). Nation sieht er bestimmt durch das Koordinatennetz von Raum und Zeit; nationale materielle Verdichtung bildet sich also in Territorium und Tradition (vgl. 2002, 123ff.; angewendet auf EU-Nationen heute: Keil 2016).

Der Vorteil seines Ansatzes ist zugleich sein Nachteil: Er ist gestaltungssoffen, andererseits relativ beliebig: Welche ideologische Großstruktur bildet sich nicht in Raum und Zeit ab? Im Gegensatz zu Althusser, der als ›Vater‹ der französischen *Lire le Capital*-Bewegung Kenner der Marx'schen Argumentationssystematik ist, ist Poulantzas Arbeit mit einer eigenwilligen Marx-Interpretation grundiert. Mit einer grundlegenden Theorieentscheidung lehnt er – in expliziter Abgrenzung zu Eugen Paschukanis und zur westdeutschen Staatsdiskussion, die unten Thema werden – einen thematischen Zugang zum Staat über die Zirkulationssphäre als ›ökonomistisch‹ ab (vgl. ebd. 77ff.). Stattdessen wendet er sich in falschem Verständnis der Trennbarkeit von Zirkulation und Produktion der Produktionssphäre zu. Tayloristische Arbeitsvereinzelung wird bei ihm theoretischer Ausgangspunkt, mit dem er die von Althusser übernommene Orientierung auf das isolierte Individuum sowie die Trennung in Kopf- und Handarbeit herleitet, welche er mit Foucaults Ansatz von Macht- und Wissensanalysen anreichert (vgl. 2002, 81ff.; 90ff.). So kommen bei interessante und tiefschürfende Problembeschreibungen zusammen. Diese beschränken sich aber weitestgehend auf schillernde Begriffe und Metaphern (was ist eine ›Verdichtung‹?) und lassen undeutlich werden, was bei seinem ›staatszentristischen Wissens- und Machtbegriff‹ die Grenzen der staatlichen Einflussnahme sind (vgl. Stützle 2006), z.B. die relative Eigenständigkeit von Nationalismus/Ethnisierung. Durch Fokus auf Arbeitsteilung verdreht Poulantzas Raum-Zeit-Matrix tendenziell Ursache und Wirkung, denn Raum und Zeit müssten als Resultate der gesellschaftlicher Wertbewegung verstanden werden (s.u.). Arbeitsteilung und Kapitalismus/Staat haben kategorial nichts miteinander zu tun, wie Marx anhand der sog. ›asiatische Produktionsweise‹ zeigt: Im hoch-arbeitsteiligen subsistent und gemeineigentümlich wirtschaftenden ›Kulturen‹ waren weder kapitalistisch noch (national-)staatlich strukturiert (vgl. MEW 42, 384f.; MEW 23, 378ff., Milios 1997). Ingo Elbe anschließend muss man konstatieren, dass eine avancierte staatstheoretische Bezugnahme auf Poulantzas nur unter schwierigsten theoretischen Verrenkungen möglich ist (vgl. 2008, 410ff.).

Individualisierung und Verdopplung, Verselbständigung und Verkehrung

Nach dieser begrifflichen Nahführung und der Abwägung theoretischer Ansätze, möchte ich mich nun enger an Marx orientiert dem Gegenstand nähern. Als Ausgangspunkt materialistischer Staatskritik kann der Bezug des jungen Marx auf Hegels Theorie der Verdopplung der bürgerlichen Gesellschaft in Staat und Gesellschaft gelten (vgl. Reichelt 1972). Diese Verdopplung haben wir uns oben begriffsgeschichtlich plausibilisiert, Marx leitet sie historisch her: Ab der Neuzeit löst sich das Privateigentum vom Gemeineigentum ab, welches zeitgleich den Staat ausbildet: „Durch die *Emanzipation des Privateigentums* vom Gemeinwesen ist der Staat zu einer besonderen Existenz *neben und außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden*" (MEW 3, 62, Hvm.). Die gesellschaftliche Verdopplung wirkt zurück aufs Individuum. Marx verdeutlicht dies anhand von Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) Begriffspaars von *bourgeois* oder *homme* als Wirtschaftsbürger*in und *citoyen* als Staatsbürger*in:

> „Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den *eigentlichen* Menschen, für den *homme* im Unterschied von dem *citoyen,*" der „nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, [...] eine allegorische moralische Person. Der *wirkliche* Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt." (MEW 1, 369f.)

So wie Mensch sein soll als *citoyen*, ist er*sie nicht, sondern nur als wirtschaftende*r Egoist*in – eine Verkehrung von Ideal und Wirklichkeit. Weil Individualismus aber „der letzte Zweck" (MEW 1, 285) der bürgerlichen Gesellschaft darstellt, ist die *„verkehrte Welt"* (MEW 1, 378) einer vollendeter Zweck-Mittel-Verkehrung, wo das atomisierte „Staatsglied" (ebd.) in die Zerrissenheit des „Widerspruch[s] zwischen dem *öffentlichen* und dem *Privatleben,* [...] den *allgemeinen* Interessen und den *Sonderinteressen*" (MEW 1, 401) geworfen ist.
Im zur Reife entwickelten Spätwerk ist dieses atomisierte Individuum „Ausgangspunkt" (MEW 13, 615) seiner Kritik: Unhinterfragt geht die bürgerliche Ökonomie vom naturalisierten Individuum als Ur-Wirtschaftssubjekt aus (Jäger und Fischer), ebenso Rousseau in seiner Gesellschaftsvertragstheorie („von Natur independente[...] Subjekte" (ebd.)). Marx nennt sie – in Anlehnung an Daniel Defoes Romanfigur – theoretische ›Robinsonaden‹, wo in „freie[r] Konkurrenz [...] der Einzelne losgelöst von Naturbanden" erscheint (MEW 13, 615). Dieses „Individuum des 18. Jahrhunderts" ist jedoch „Produkt einerseits der Auflösung der feudalen Gesellschaftsformen" (ebd.).
Das Individuum „schwebt" den Theoretiker*innen „als Ideal vor", während „dessen Existenz" jedoch „eine vergangene sei" (ebd.).
Am letzten Satz sehen wir die Strukturanalogie der Naturalisierung des ökonomischen und staatswissenschaftlichen Theoriedenkens mit der zum Nationalismus neigenden *invention of tradition*. Solche Naturalisierungen sind „gesellschaftlich gültige, *objektive Gedankenformen* für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion" (MEW 23, 90; Hvm.), aus denen man sich nicht einfach herauswinden kann. Sie stellen sich ein aufgrund der Bewegungsformen von Kapital und Arbeit im Kapitalismus, welche die Privatisierung der Individuen verursacht bei zeitgleicher allumfassender Verstrickung der Atomisierten in wechselseitigen Handlungsketten, welche ihnen als gesellschaftliche Verselbständigung fremd entgegenkommt. Nationalismus lässt sich dergestalt als eine von vielen Naturalisierungsformen identifizieren. Eine solche liegt auch den oben besprochenen Politikwissenschaft-Ansätzen zugrunde, weshalb sie zu ahistorischen und Ende-der-Geschichte-Aussagen tendieren.
Objektive Gedankenformen sowie der Widerspruch von Individuum und Gesellschaft sind nicht innerhalb des falschen Gesamtzusammenhangs zu lösen. Selbst gute Absichten und Einwirken auf politische Korrekturmechanismen laufen ins Leere. Jeder „gute[...] Wille[...] der Administration", so der junge Marx, endet zwangsweise in neuzeitlicher „Zerrissenheit", die „der Staat nicht aufheben kann, ohne sich selbst aufzuheben" (MEW 1, 401). Die ›verkehrte Welt‹ ist nur mit vereinten Kräften aufzulösen, indem ein Wissen über sie geschaffen und in emanzipativer Weise reorganisiert wird (MEW 1, 370). Obschon noch vor dem Hintergrund einer später aufgegebenen Entfremdungstheorie formuliert (vgl. Heinrich 2003, 86ff.), wird Marx diese Befreiungsperspektive über Begreifen der gesellschaftlichen Verselbständigung und Zwangsindividualisierung bis ins reife Spätwerk beibehalten (vgl. MEW 23, 790f.).

Allgemeiner Wille und nationales Partizipationsversprechen
Im Unterschied zur *Form Staat*, der Ebene der Durchsetzung von (Sonder-)Interessen, ist die *Form Politik* die Ebene institutionalisierter Auseinandersetzungen. Die wesentliche Aufgabe des Staats wird durch die *Form (Privat-)Recht* erzielt, in ihm „werden die bestehenden Eigentumsverhältnisse als Resultat des *allgemeinen Willens* ausgesprochen" (MEW 3, 63, Hvm.). Hegels auf Rousseau zurückgehender Terminus ›allgemeiner Wille‹ (vgl. Hegel 1972 § 258 Anm., § 75 Zus.) wandelt Marx zum Begriff dafür, wie sich die Willen der Einzelnen (Sonderinteressen) zum Gesamtwillen des Gesetzes (zum allgemeinen Willen) konstituieren. Der allgemeine Wille ist als Kollektiv-Zwang der Norm das vorausgesetzte Resultat, sodass ihm selbst Souveränität in Form der Sollgeltung des Gesetzes zukommt (vgl. Meyer 2005, 253ff.). Den Handlungen der Einzelnen vorausgesetzt bezeichnet er eine in der Binnenperspektive der Einzelnen vorgefundene, in sich autonome ›ursprüngliche Einheit‹, die nicht mehr auf partikulare Intentionen rückgeführt werden kann (vgl. ebd.). Durch diese Eigenschaft kommt es zu fatalen Verwechslungen:
Weil auf der Ebene der Politik alle Bürger*innen partizipieren können, stellt sich „die Illusion [ein], als ob das Gesetz [...] auf dem von seiner realen Basis", dem Privateigentum, „losgerissenen, dem freien Willen beruhe" (MEW 3, 62), statt den Zwang des allgemeinen Willens zu offenbaren.
Partizipation am Gesetz, also Staatsbeteiligung, unterstützt die angelegte Vorstellung von Freiheit und Gleichheit. Marx ist wohl bewusst, dass diese Partizipation seinerzeit fast nirgendwo reell existiert, er nennt Nordamerika als Ausnahme (MEW 3, 62). Der Einschluss des überwiegenden Teils der Staatsinsassen hat noch lange auf sich warten lassen. Was Marx nicht wissen konnte: Der Opferwillen der Arbeiter*innen für das ›Vaterland‹ im Ersten Weltkrieg, die Begeisterung der staatsbürgerrechtlich Exkludierten zur Zeit eines weit entwickelten Kapitalismus (s. o.), zeigt: Das *Versprechen* auf bürgerrechtliche Partizipation in Form von Nation reicht bereits als Partizipations-*Empfindung* aus. Es ist anzunehmen, dass mit der gefühlten Inklusion auch der Glaube an die Privatautonomie steigt. Zumindest wissen wir aus der Geschichte, dass die sozialistische Bewegung eine große ›Wahlverwandtschaft‹ mit der nationalen Mobilisierung schon einiges vor dem Ersten Weltkrieg hatte, sich Identifikation mit dem (National-)Staat und Regierung nicht mit Feindseligkeit gegen Arbeitgeber*innen ausschloss (vgl. Hobsbawm 2005, 144ff.)
In kapitalistischen Gesellschaften ist der allgemeine Wille in Form der Sollgeltung des Rechts – d.h. in der Form eines geschäftsfähigen freien Willens – in Individuen introvertiert und *unabhängig* von ihren Inhalten. Er kann nicht beobachtet oder beurteilt werden, sondern bestimmt unbewusst alle Handlungen und gibt sich so ihre mitgeschleiften Inhalte, indem die Voraussetzungen im Handeln reproduziert werden: ein schicksalhafter Kreislauf! Daher ist die ›juristischen Illusion‹ keine individuelle Fehlleistung, sondern eine ›objektive Gedankenform‹. Die Vermutung ist, dass die nationale partizipations-›suggerierende‹ Form nicht unwichtig an der Breitenwirksamkeit dieses Prozesses ist.
Robinsonade und Illusion des freien Willens teilen dieselbe Struktur. Auf ökonomischer Ebene analysiert der späte Marx mit dem Geld ein ähnliches Problem, nämlich die Genese des Geldes zum allgemeinen Äquivalent, in welchem sich die einzelnen Wa-

renwerte darstellen müssen – auch hier eine sich im gesellschaftlichen Verkehr verwirklichende Einheit und ihrer Repräsentanz im Bewusstsein der Handelnden. Dort schreibt er:

> „Sie sind in Verhältnisse gesetzt, die ihren mind [Verstand, O. B.] bestimmen, ohne daß sie es zu wissen brauchen. Jeder kann Geld als Geld brauchen, ohne zu wissen was Geld ist." (MEW 26.3, 163)

Die Bewegung, welche Geld als allgemeines Äquivalent entwickelt, „verschwindet in ihrem eigenen Resultat und lässt keine Spur zurück" (MEW 23, 107). In dieser systematischen Bewusstlosigkeit erzeugen die Warenbesitzer*innen im Alltagshandeln den Fetisch von Ware, Geld und Kapital immer wieder aufs Neue und verhelfen diesen zur Geltung. In der Doppelstruktur von Rechts- und Geldform offenbart sich das Zentrum des oben beschriebenen überindividuell-autonomen Subjekt-Objekts von Gesellschaft und (National-)Staat und verdeutlicht zugleich die vulgärmarxistischen Plumpheit von ›Basis‹ und ›Überbau‹ (vgl. Reichelt 2008, insb. 386ff.).

Rechtsform und Staatsform

Im *Kapital* expliziert Marx das Problem der vorausgesetzten Einheit des Handelns anhand des Austauschprozesses. Die Waren-Besitzenden – Marx nennt sie ›Warenhüter‹ –, lassen durch Ins-Verhältnis/Äquivalenz-Setzen ihrer Waren nicht nur Geld als Vergleichsmaßstab, sondern *instantan* ein zweites Allgemeines, die Vertrags- oder Rechtsform, entstehen:

> „Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelst eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig *als Privateigentümer anerkennen*. Dieses Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, [...] ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis *widerspiegelt*. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben" (MEW 23, 99, Hvm.)

Äquivalenz- und Vertragsform entspringen logisch derselben Bewegung. Aus der ersten wird Marx Geld und Kapital entwickeln, die Vertragsform wird er leider nicht mehr thematisieren. Eugen Paschukanis (1891–1937) wies bereits in den 1920er Jahren auf die rechtstheoretische Bedeutung des Warenhüter-Theorems hin. Marx ergänzend stellt er dem Warenfetischismus den „Rechtsfetischismus" (2003, 117) zur Seite. Bei beiden werden gesellschaftliche Verhältnisse in dingliche verwandelt, denen man die Herkunft nicht mehr ansieht – beim Warenfetischismus in „Wertgegenständlichkeit" (MEW 23, 87) von Ware und Geld, beim Rechtsfetischismus in ›Subjektgegenständlichkeit‹ der Rechtsperson (vgl. MEW 23, 85ff.; Paschukanis 2003, 17ff.).
Paschukanis' wichtige Erkenntnis daraus ist das Hervorgehen eines von „Vertretern der herrschenden Klasse getrennter [Staats-]Apparat", „der über jedem einzelnen Kapitalisten steht und als unpersönliche Kraft figuriert" (Paschukanis 2003, 141):

> „Insoweit das Ausbeutungsverhältnis formell als Verhältnis zwischen zwei »unabhängigen« Warenbesitzern verwirklicht wird, von denen der eine, der Proletarier, seine Arbeitskraft verkauft und der andere, der Kapitalist, diese kauft, kann die politische Klassengewalt die Form einer öffentlichen Gewalt annehmen" (Paschukanis 2003, 141).

Dies ist die „außerökonomische (Zwangs-)Gewalt" (Blanke et al. 1973, 68) des Staates und dem ähnlich, was Althusser und Poulantzas >relative Autonomie des Staates< nennen (s.o.).
Wenngleich Paschukanis' Rechtsanalyse in der westmarxistischen Staatsdiskussion Anerkennung erfuhr, unwidersprochen war sie nicht. Insbesondere wurde eingewendet, sie argumentiere mit Bezug auf Zirkulation und Markt und nicht auf Produktionsverhältnisse[1], er erfasse damit den *Klassencharakter des Staates* nicht und hänge durch Fokus auf die Rechtsperson naturalistischen bürgerlichen Rechtstheorien an (vgl. zusammenfassend Kostede 1976, 162ff.). Hintergrund der westdeutschen Staatsdebatte war – ähnlich der französischen – die Suche nach Gründen für die ausgebliebene Revolution der Studierenden- und Bürgerrechtsbewegungen der späten 1960er Jahre, dem gleichzeitigen Zusammenwirken von Ausweitung der Sozialstaatsleistungen und Aufbau repressiver Maßnahmen gegen Linke sowie der Tatsache, dass die Bevölkerung dies auch noch begrüßte. Mit Rekurs auf Marx wurde nach dem Bedingungsverhältnis von Staat und Ökonomie gesucht und aus dem Reproduktionserfordernis des Klassenverhältnisses auf systemisch beschränkte Handlungsspielräume für emanzipatives Handeln geschlossen. Staat erscheint darin als neutraler Dritter, der den Klassenkonflikt so organisiert, dass Lohnarbeitende und Produktionsmittelbesitzende in die Schranken verwiesen werden.
Mit Intensität drehte sich die Debatte um die Frage, warum Staat und Ökonomie als unabhängig voneinander wahrgenommen würden und warum die Lohnarbeiter*innen gegen ihr objektives Interesse den Staat als Verbündeten anrufen (vgl. Wirth 1973, 21).
Diese >Illusion< der Klassenneutralität des Staates wurde hergeleitet bspw. durch:

- Marx' Analyse des Kampfs um die Länge des Arbeitstages (vgl. Neusüß/Müller 1972), welcher die Reproduktion der Ware Arbeitskraft garantiert und als >Sozialstaatsillusion< paternalisierend und systemstabilisierend wirkt
- Vermittlung der durch Privatarbeit Atomisierten (Gesellschaft) zur Gemeinschaftlichkeit (Staat) (vgl. Projekt Klassenanalyse 1972)
- Unmöglichkeit der Reproduktion des Kapitalverhältnisses unter Konkurrenzbedingungen – wer bildet aus, wer baut Straßen, ..., wenn nicht der Staat als >ideeller Gesamtkapitalist<? (vgl. Altvater 1972)
- Interessenkorrumpierung des Proletariats durch Revenue-Beteiligung am Sozialprodukt (vgl. Flatow/Huisken 1973)

Garantie des jeweils eigenen Sonderinteresses gegenüber den anderen >Konkurrenzsubjekten< (auch als Arbeit vs. Kapital) (vgl. Marxistische Gruppe, 1974)

- Krisenbesänftigung und Ausgleich von Weltmarktkonkurrenz für nationales Kapital (Hirsch 1974, v. Braunmühl 1976, Altvater 1972)

Paschukanis gegen diese Ansätze verteidigend haben Bernhard Blanke, Ulrich Jürgens und Hans Kastendiek die Tiefe seiner Argumentation herausgestellt, „im Rückblick [die] markanteste Position" (Gerstenberger 2007, 176) der Debatte. Dabei beziehen sie sich auf die für den Kritikcharakter des *Kapital* wichtige Ebene der >einfachen Zirkulation<, innerhalb deren Marx das Warenhüter-

1 Was jedoch bei Paschukanis auch vorkommt (s. Zitat oben).

Theorem behandelt. Diese bezeichnet die fetischdarstellende Vorstellung einer

> „Selbständigkeit der einfachen ökonomischen Formen", und entlarvt so den „systematisch Schein", welcher „gerade aufgrund der ihr vorausgesetzten, tiefer liegenden [...] gesellschaftlichen Produktionsprozesse sich den beteiligten Subjekten als unmittelbarste Realitätshaftigkeit aufdrängt" (Brentel 1989, 241),

mit der die Subjekte alltäglich das System reproduzierend handeln. Marx verschachtelt in erkenntnisfördernder Absicht einfache Zirkulation in den Übergang zum Arbeitsprozess. Dieser ist zugleich Übergang vom Äquivalententausch in Mehrwertproduktion und von Privateigentümern zu Klassenbestimmungen, indem er die Tauschsphäre als „wahres Eden der angeborenen Menschenrechte" (MEW 23, 189) entlarvt. Damit ist die Brücke vom Rechts- zum Klassenstaat geschlagen, die Einwände für gegen Paschukanis' Ansatz außer Kraft gesetzt und die Mangelhaftigkeit der anderen Ansätze (fehlende Notwendigkeit der Ableitung, oberflächlicher Interessenbegriff) dargestellt. Die entscheidende Präzisierung ist, dass die juristischen Kategorien auch an der ›Oberfläche‹ (im Alltagshandeln) als wesentliches Grundverhältnis bestehen bleiben:

> Die „außerökonomische Zwangsgewalt [...] ist auf der Basis der Klassenbeziehungen nicht eine bloße »Illusion«, sondern die Form, in der sich der *im Rahmen* des bürgerlichen Staates bleibende Klassenkampf politisch ausdrücken kann" (Blanke et al. 1974, 74).

Illusion ist die Klassenneutralität des Staats (Inhalt), nicht aber Freiheit und Gleichheit als allgemeine *Form*bestimmungen bürgerlicher Rechtssubjektivität oder politischer Handlung[2]: Die Arbeitenden sind – im Idealfall – formell staatsbürgerlich frei und gleich (Wahl des Arbeitsplatzes, Koalitionsfreiheit, allgemeines Wahlrecht ...), inhaltlich aber frei im negativen Sinne: Im Unterschied zu Sklav*innen und Lehensbäuer*innen sind Lohnabhängige unfrei sich reproduzieren zu können und daher gezwungen, ihre Arbeitskraft ›frei‹ anzubieten.

„Formal ist Eigentum = Eigentum ([...] auch das ist keine »Illusion«)" (ebd., 75), denn Äquivalententausch ist „der *Form* nach zwar Äquivalenzbeziehung[]" – also wahre Gleichheit und Freiheit –, „ihrem *Inhalt* nach ungleiche Beziehung[]" (ebd., 74), weil der Arbeitslohn als geleistete Arbeit entlohnt wird, nicht als ›Wert der Ware Arbeitskraft‹. Erst von hier aus macht der Ableitungs-Zusammenhang zu Flatow/Huiskens Revenuequellenbezieher*innen Sinn (vgl. ebd.): In der Marx'schen ›Mystifikation der Trinitarischen Formel‹ (vgl. MEW 25, 822) erscheint die Bezahlung der Tauschbeziehung von Kapital und Lohnarbeit als vollzogen, wenngleich der Unternehmensgewinn tatsächlich Abzug vom Profit darstellt:

Die Vorstellung des gerechten Arbeitslohns hat hier ihren Platz; auf ihr „beruhn alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen" (MEW 23, 562) Gleiches ließe sich zur Vorstellung der Unternehmenstätigkeit sagen, die analog der Lohnvorstellung verläuft. Allerdings wird zins-vermittelnde Arbeit nicht analog Lohnarbeit behandelt, obwohl sie genauso Abzug vom Profit ist wie der Unternehmensgewinn – sie gilt ausbeuterisch. Michael Heinrich (vgl. 2004, 186ff.) hat diesen durch das Kapitalverhältnis erzeugten Schein in die Nähe gestellt zur antisemitischen Trennung von ›schaffendem‹ und ›raffendem Kapital‹ im Nationalsozialismus, die sich ebenso in antisemitisch aufgeladener nationalistischer Semantik findet wie der Gegenüberstellung ›schaffender deutscher Rheinischer Kapitalismus‹ vs. ›raffendes US-amerikanisches Ostküsten-Bankertum‹. Der Nationalstaat selbst spielt beim imaginierten und reellen Schutz der eigenen Interessen als Lohnarbeiter*in und Kapitalist*in auf dem Weltmarkt die tragende Rolle, wie die oben genannten Debattenbeiträge herausgesellt haben – jedoch nicht als „verkappte Sozialvertragstheorie", wie Hunno Hochberger (1974, 161) Ansätze mit oberflächlichen Interessen-Übereinkünften nennt. Das Bekenntnis zum Nationalstaat durch Sorge vor Weltmarktkonkurrenz bekommt ihre durchschlagende Wirkung durch die basale, durch Blanke et al. beschriebene Gleichzeitigkeit von formeller rechtlicher Gleichheit und inhaltlicher klassenbestimmter Ungleichheit.

Ausnahmezustand

Die Staats-(ableitungs-)Debatte, deren Verlauf auf die 1970er beschränkt blieb, war stark auf den ›demokratischen Normalzustand‹ orientiert mit einer „»legalistische[n]« Schlagseite" (Elbe 2008, 436) Wenngleich sich in Spanien und Griechenland Diktaturen direkt vor der ›Haustür‹ befanden, wurde die Demokratie als die ›adäquate‹ kapitalistische Regierungsform angenommen. Der Bezug der Debatte auf den keynesianischen Sozialstaat und seine ›perfide Korrumpierung‹ der korporatistisch eingehegten Arbeiter*innenklasse blieb zentral. Dennoch gab es Stimmen, die den Zusammenhang von Diktatur, Faschismus, Nationalsozialismus und Kapitalismus und eine staatstheoretische Aktualisierung der Arbeiten von Ernst Fraenkel (1898–1975) und Franz Neumann (1900–1954) einforderten (zu beiden vgl. Zeiler 2017, 118ff.). So arbeitete Ulrich K. Preuß anhand des deutschen Grundgesetzes die Widersprüche heraus, wo politischer Macht erlaubt ist, individuelle Freiheitsrechte wegen übergeordneter Notwendigkeiten einzuschränken, wie hier anhand einschlägiger Persönlichkeitsrechte:

> „Nach Art. 2 Abs. 1 GG hat jeder das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, »soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt«. Es fällt auf, daß die Grenzen der individuellen Freiheit nicht allein in den Rechten anderer und den Vorschriften des Grundgesetzes, sondern in der »verfassungsmäßigen Ordnung« liegen [...]: Hier liegt der Keim für eine Entwicklung, in der »verfassungsmäßige Ordnung« nicht identisch ist mit dem »Grundgesetz«, sondern eine [...] eigenständige und qualifizierte Bedeutung erlangt. [...]. An diesen Bestimmungen [den von Art. 2 Abs. 1 GG abgeleitete Normen] ist auffällig, daß nicht vom »Grundgesetz«, auch nicht mehr von der »verfassungsmäßigen Ordnung«, sondern von der »freiheitlichen demokratischen Grundordnung« die Rede ist." (Preuß 1973, 21f.).

Die ›freiheitlich demokratische Grundordnung‹ fasst Preuß als ›Superlegalität‹, welche demokratischen Substanzcharakter suggeriert, tatsächlich aber von der Exekutive generiert wird. Legalität hat sich, so Preuß, in eine ›zweistufige‹ verdoppelt: in Superlegalität, die sich bspw. in Justiz, Verwaltung, Verfassungsschutz, Polizei, Militär ... zu verselbständigen droht, und die Summe aller GG-Artikel als Ausdruck demokratischer Gesetzgebung,

2 Insofern muss die frühe Marx'sche Formulierung der ›juristischen Illusion‹ (s.o.) entsprechend nach Form- und Inhaltsbestimmung präzisiert werden.

die in der Praxis aber einen virtuellen Charakter hat. Dadurch interpretiert die Exekutive nicht nur Recht, sie macht dem Parlament in Sachen Rechtssetzung Konkurrenz – was Johannes Agnoli bereits 1967 betont:

> „Fraglos ist" die „»Legislative« [...], in der Volksinteressen gesetzgeberisch Ausdruck finden sollten, gegenüber der »Exekutive« bis zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken." (1990, 70).

Bezeichnenderweise begrüßt der Vordenker nationalsozialistischer Rechtstheorie, Carl Schmitt (1888–1985), die zweistufige Legalität und nimmt sie als Indiz für die Unumgänglichkeit der Souveränitätsfrage, die Schmitt im Führerstaat beantwortet sieht (vgl. 1979, 11ff.). Preuß hingegen entdeckt darin eine funktionale Rechtsunschärfe, womit Staat dynamisch auf Entwicklungen reagieren kann, ohne bürgerliche Rechtsprinzipen (Privateigentum, Vertragsfreiheit ...) aufzulösen und kapitalistische Reproduktion zu gefährden (vgl. 1973, 31f.). Zuzustimmen ist daher seiner Absage an Theorien, die den Rückgriff auf direkte Macht mit einem Rückfall in vorkapitalistische Zustände um die ›sog. ursprüngliche Akkumulation‹ (die ich weiter unten darstelle) zu erklären suchen (vgl. ebd., 61f.), wie dies heute wieder um die These von ›Akkumulation durch Enteignung‹ in der Linken Mode geworden ist (s.u.). Kapitalismus-äußerliche Erklärungsversuche – er nennt den Unstaats-Ansatz von Franz Neumann – blamieren sich ähnlich wie neoklassische Gleichgewichtstheorien, welche Krisen aus ihren Theorie-Paradigma tilgen und im konkreten Eintrittsfall als außerökonomische Störungen zu erklären versuchen (vgl. ebd.). Auch Stefan Krauth warnt in seiner neueren Studie, Ausnahmezustände als Grenzverletzung eines an sich neutralen Rechts zu interpretieren. Er bestätigt damit indirekt den Befund rechtssystematisch angelegter Superlegalität. Dies, so Krauth, verdeutlicht schon die deutsche Asylrechtsprechung. Der Erwerb der Staatsbürgerschaft kommt einem Lotteriespiel gleich, denn das Grundrecht auf Asyl wird durch Interpretation von Verwaltungsmaßnahmen und Einzelentscheidung durch Behörden und Gerichte zerrieben:
Das Asylrecht „bleibt, was es immer war, eine politische (souveräne) Gnadenentscheidung, die rechtlich nicht zu fassen" (Krauth 2013, 23), aber *innerhalb* des Rechts legal verankert ist. Das Netz von unbestimmten Rechtsbegriffen, welche im sog. Richterrecht immer wieder neu interpretiert werden können, unterfüttern die innerjuristische Rechtsbeugung. Schon Hannah Arendt (1906–1975) hat in der Existenz von Staatenlosigkeit aufgrund von Flucht und Migration eine innerjuristische Umkehrung erkannt, die ›Aporie der Menschenrechte‹ (vgl. 559ff.). Indem Arendt die Anzahl der Staatenlosen auf 11. Mio. im Jahr 1955 schätzt, wird die Nicht-Ausnahme von der Regel deutlich[3]. Arendt kann man darin ›materialistisch‹ ergänzen, dass Geflüchteten basale privatautonome Rechte fehlen, sie nicht berechtigt sind, Eigentum zu besitzen, Verträge zu schließen und ihre Arbeitskraft zu verkaufen – einen Umstand, den Heide Gerstenberger – auch bezogen auf andere entrechtete Personengruppen – in ihrer Studie umfang- und facettenreich beschreibt (vgl. 2016). Nach Krauth verschärft überdies das zeitgenössische rechtspositivistische Paradigma den innerjuristischen Ausnahmezustand (vgl. 2013, 33ff.). Paradoxerweise löst das positive das demokratisch geschöpfte Recht auf, denn durch radikale Absage an das Naturrechts muss verschärft auf unbestimmte Rechtsbegriffe und auf superlegale Normkrücken wie ›gute Sitten‹ und ›öffentliches Interesse‹ zurückgreifen. Kraut ergänzend muss man betonen, dass auch das Naturrecht nicht ohne menschliche Willkür grundiert ist, sondern *de facto* ebenfalls positiv funktioniert, was die bürgerrechtlichen Ausschlüsse von Arbeiter*innen, Frauen, Sklav*innen seit der frz. Revolution verdeutlicht (Sklav*innen wurden bspw. in Übereinstimmung mit dem Naturrecht analog Vieh als Eigentum definiert, auch das Wahlrecht war an Eigentum gebunden).
Burkhard Tuschling (1937–2012), verortet den Fehler bei beidem, dem Rechtspositivismus und dem Naturrecht. Die Einheit des Rechts, sein „überpositiver Kern", liegt, so Tuschling, in der historisch spezifischen „Totalität kapitalistischer Vergesellschaftung von Individuen" (1976, 94), daher erfasst jede Rechtsschule nur einen Teil der Wahrheit. Auf diesen ›unbewusst‹ stattfindenden und ›naturgesetzartig‹ sich auswirkenden Rechtssetzungsakt kann sich jedoch niemand in der Sprache des Rechts berufen. In der Realität läuft dies auf das Anrufen der obersten Gerichte hinaus, welche je nach Zusammensetzung ›systematisch-willkürlich‹ Recht sprechen. Letztlich hat man sich dem Recht zu unterwerfen wie dem kapitalistischen Wertgesetz (vgl. ebd., 86). Eine Anrufung der Gerichte ist prinzipiell möglich, da Gleichheit und Freiheit zwischen Individuen herrscht (Privatautonomie), dasselbe aber nicht zwischen den Einzelnen und dem Staat, also nicht im Öffentlichen Recht[4]. Das Problem liegt im abgeschnittenen unendlichen Regress – Tuschling sagt ›Nicht-Reflexivität‹ – auf nationaler Ebene, denn internationale Rechtsprechung hat in der Regel keine übernationalstaatliche Normsetzungsgewalt – selbst wenn, müsste auch sie wiederum übergeordnet angerufen werden können usw. (vgl. ebd., 76ff.).
„Dieser ›nicht-reflexive Charakter des Rechts‹ führt zur „unbedingte[n] Unterordnung der Individuen [...] unter diesen Staat [...], also als nicht-rechtliches Verhältnis einseitiger Gewaltausübung des Staats über die Individuen." (ebd., 81f.).
Zusammenfassend: Genauso wenig wie im Liberalismus und Neoliberalismus die Prinzipien des (gewaltfreien) freien Markts walten (sollen) (vgl. Hobsbawm 1975, 55ff., Stapelfeld 2006, 154ff.; 2012, 324ff., und unten), muss im Kapitalismus kein Ausnahmezustand ausgerufen werden, damit er herrscht. Der ›permanente Ausnahmezustand‹ ist aber nicht der tönende nazistische eines Carl Schmitt oder eines postmodernen Giorgio Agamben (zur Kritik vgl. Schuhmacher 2007), sondern durch das Kapitalverhältnis gegeben. Wie Norbert Kostede (vgl. 1976, 190; 1980, 152ff.) richtig anmerkt (und vorher schon von Ernst Fraenkels Doppelstaat-Studie dargelegt wurde):
Im Nationalsozialismus ist Rechtssicherheit und Privatautonomie im Kern erhalten geblieben – „nur [...] *kann sie dies auf Dauer?* Muß nicht die *politische Despotie* [...] nie gesehene Sklaverei und Leibeigenschaft nach sich ziehen [...]?" (1976, 190).

Entstehung von Nationalstaat und Weltmarkt

Wie wir gesehen haben, ist die Aufklärung über Selbst-Ontologisierung sozialer Verhältnisse im Kapitalismus ein Grundpfeiler materialistischer Kritik. Grund dafür ist der radikale Schnitt

3 Arendt setzt Menschen auf der Flucht und Staatenlose in eins. Laut UNHCR befinden sich 2018 ca. 70 Mio. Menschen auf der Flucht, 250 Mio. leben mit oder ohne Papiere in einem ›fremden‹ Land.

4 Aus diesem Grund ist fraglich, ob das Vertragsrecht, das „Privatrecht ... der Prototyp der Rechtsform überhaupt" (Paschukanis 2003, 163) ist. Statt dieser häufig anzutreffenden materialistischen Formanalogie wäre mit Tuschling von einer der Privatautonomie nachgeschleiften Sphäre des Öffentlichen Rechts zu sprechen.

zwischen vorkapitalistischen ›Sozietäten‹ – wo Handlungen geschichtsmächtig werden können – und der kapitalistischen Gesellschaft – wo diese an die Grenze selbstzweckhafter Mehrwertproduktion stoßen. Marx' Darstellung des Kapitalismus hat daher eine klare Grenze, was im bewusst war (vgl. UrT, 945). Diese Grenze ist das Vorfinden des*der freien Lohnarbeiters*in als Voraussetzung für den kapitalistischen *take-off*. Ihm voraus geht der lange „historische Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel" (MEW 23, 742) – Marx nennt ihn ›sog. ursprüngliche Akkumulation‹ –, der grausam und gewalttätig ist, „mit Zügen von Blut und Feuer" (MEW 23, 743).

> „Daß der Geldbesitzer [...] das Arbeitsvermögen auf dem Markt, in den Grenzen der Zirkulation als Ware vorfindet, diese Voraussetzung, von der wir hier ausgehn, und von der die *bürgerliche Gesellschaft* in ihrem Produktionsprozeß ausgeht, ist offenbar das Resultat einer langen historischen Entwicklung, [...] und setzt den Untergang andrer Produktionsweisen [...] voraus." (UrT, 945, Unterstr. i. O., kursiv O. B.).

Wie aber entsteht etwas gesellschaftlich Nie-Dagewesenes? Die Schwierigkeit in der historischen Untersuchung besteht darin, dass ›Kapital‹ bereits vor dem Kapitalismus existiert hat – ein Grund für die beschriebene Ontologisierung ökonomischer Kategorien. Das vorkapitalistische zinstragende Kapital und Handelskapital haben allerdings völlig andere Funktionsweisen als ihre kapitalistischen Pendants. Vorkapitalistisch sind sie nur „zentralisierte[s] Geldvermögen" (MEW 25, 610), haben in einer weitestgehend in Subsis-tenz lebenden Welt wenig Relevanz, sind nicht eingebunden in geschlossene reproduktionsfähige mehrwertgenerierende Geldkreisläufe. Zwar sind sie Voraussetzung für die Auflösung der „alten Verhältnisse" (MEW 25, 342), schaffen diese aber nicht ab (vgl. MEW 25, 623). Erst mit Entstehung des industriellen Kapitals verbinden sich die versprengten Geldtöpfe, mit ihm werden die Kreisläufe des Kapitals geschlossen in der Einheit von Produktions- und Zirkulationsprozess: Zins wird vorgeschossen für die Produktion, welche sich in Lohnarbeit vollzieht, und die Produkte werden als Waren durch Handel dem Konsum überführt. Nur das industrielle Kapital ist angewiesen auf frei verfügbare Lohnarbeit. Es ist also das missing link, erst mit diesem löst sich die ›alte Welt‹ auf.

Durch Marx' Spätwerk geistert allerdings die Konzeption von vorkapitalistischen Kapitalformen, welche als „Intermundien", die „in den Poren" (MEW 23, 95; ähnlich MEW 25, 342; UrT, 922) der ›alten Gesellschaften‹ leben. Außerdem entsteht bei Marx' Konzept der einfachen Zirkulation trotz eindeutiger Aussagen der Eindruck einer historischen Form, wo sich Tauschsituationen langsam zum Übergreifen auf die Produktion verselbständigen (bspw. MEW 42, 178ff.). Einflussreiche (soziologische) Historiker*innen wie Henri Pierenne, Ferdinand Braudel und Immanuel Wallerstein haben u.a. deshalb das Ausbreiten des Handelskapitals als Ursache für die nahezu bruchlose Entstehung eines ›kommerziellen Kapitalismus‹ verantwortlich gemacht. Darin gleichen sie Großtheorien, die aus einem Menschheitsprinzip die moderne Gesellschaft herleiten, wie die auf Max Weber zurückgehende Theorie fortschreitender gesellschaftlicher Rationalisierung (deren Argumentation sie z.T. auch übernehmen, v.a. über technische Innovation). Nicht verwunderlich, dass in diesen Theorien Staat nicht die Rolle eines außerökonomischen Zwangsapparats zukommt.

Überzeugender ist die Brenner'sche Schule. Diese verortet die Entstehung des Kapitalismus in der Agrarwirtschaft Englands – den sog. *agrarian capitalism* (vgl. Brenner 1995a; 1995b) –, welcher sich über Konkurrenzdruck in alle Welt verbreitete. Robert Brenner kritisiert das Kommerzialisierungsmodell: Händler*innen des Mittelalters sind nicht ›Bürger in spe‹, und überhaupt ist die Gleichsetzung von kapitalistisch = bürgerlich falsch – letztes eine Kritik, die selbst Marx trifft (s. Zitat oben). Nicht die schillernden Exempel der hoch entwickelten italienischen Stadtstaaten oder Niederländischen Republiken gingen zum Kapitalismus über – ihr Handel blieb Austausch vorgefundener Überprodukte – das vergleichsweise rückständigere England hingegen schon (vgl. Wood 2015, 101ff.). Dort wurde die Leibeigenschaft bereits im 14. Jahrhundert durch Bäuer*innenrevolten aufgekündigt, die Königsherrschaft zentralisiert und der Adel entmachtet – was insgesamt ein wettbewerbsorientiertes Pächterwesen hervorbrachte: Statt Abpressung des Überprodukts mittels Privilegien wurden Länder-eien an Höchstbietende verpachtet. Statt personale Machtbeziehungen zählt nun Marktvorteil und Verträge im Modus der Trennung von Ökonomie und Politik. Der zum Verpächter gewandelte Adel konnte nicht mehr per Dekret, sondern nur indirekt über Grundrente sein Salär erhöhen, die konkurrierenden Pächter reagierten mit effektiveren Anbaumethoden. Produktionssteigerung und Konkurrenz auf den Märkten zog alle umliegenden Landproduzent*innen und angrenzende Branchen in den Wirtschaftlichkeitszwang. Vergrößerungstendenzen bei den einen, Bankrotte und Besitzlosigkeit bei den anderen sowie ein immer größer werdendes Heer agrarischer Lohnarbeiter*innen waren die Folge. An der Tagesordnung waren Gewaltmaßnahmen zur Aufgabe von Pachten, Einhegungen von Gemeindeland sowie Disziplinierung und Lohndrückerei durch Armenrecht: So wurde die englische (Land-)Arbeiter*innenklasse ›hergestellt‹ (vgl. Thompson 1987, 229ff.). Städte und aufkommende Industrie wurden dadurch mit freigesetzten Arbeitskräften und Massen an günstigeren Lebensmitteln versorgt, dem kapitalistischen „innern Markt" (MEW 23, 775).

> „It was [. . .] an agricultural revolution, based on the emergence of capitalist class relations in the countryside, which made it possible for England to become the first nation to experience industrialization." (Brenner 1995a, 54).

Zugleich trennte sich Ökonomie und Politik auf ›oberer Ebene‹. Die Machtsteigerung englischer Großgrundbesitzer*innen ermöglichte mit der *Glorious Revolution* einen starken Parlamentarismus: Die königliche Außenpolitik verwandelte sich zu der des Parlaments, die Souveränität der Krone zur nationalen, die Schuld des Königshofs zur Nationalschuld, verwaltet von der 1694 gegründeten ersten nationalen Zentralbank, der *Bank of England* (vgl. Teschke 2007, 230ff.). Diese institutionalisierte ein System von Steuern, Kredit und nationaler Staatsschuld und wurde zum wichtigsten Knotenpunkt im Netz internationaler Staatsschulden, einem mächtigen Hebel bei der Durchsetzung von Einhegungen im In- und Ausland (vgl. MEW 23, 782ff.; vgl. Stützle 2008). Das englische Parlament konnte von 1650–1920 Handel und Kolonialismus in einer völlig neuen Methode betreiben: in der Kombination von *blue water policy* – der Zurschaustellung einer überlegenen Flotte und unendlichem Nachschub an Kriegsmaterial, was durch die kapitalisierten Produktionsanstieg möglich wurde – und einem flexiblen Prinzip schnell wechselnder Koalitionen, welche nicht – wie die verbliebenen *Ancien Régimes* – auf Territorienge-

winne, sondern auf Ausgleich der kontinentalen Mächte aus war (vgl. Teschke 2007, 233ff.). Ziel war die nötigenfalls mit Gewalt herzustellende Marktöffnung für englische Produkte und Durchsetzung des Freihandelsprinzips. Nach und nach sahen sich die europäischen dynastischen Fürstenhäuser aus militärischen Gründen gezwungen, ihre alte Wirtschaftsweise von Privilegien und Eroberungskrieg umzustellen auf zentralisierte Staatssouveränität, Kommodifizierung von Arbeitskraft und Gemeingütern sowie Industrialisierung (vgl. Wood 2015, 200; Hirsch 2005, 53f.). Sich derart konsolidierende Nationen wie Frankreich und Deutschland stellten ab Ende 19. Jahrhundert auf staatlich organisierte Kapitalismusentwicklung ab, in Deutschland mit Fokus auf Kriegsindustrie (vgl. Wood 2016, 139ff.). Der agrarische Kapitalismus und sein *roll out* auf dem Kontinent und später auf die ganze Welt – so resümiert Benno Teschke (2007, 233) – ist „das *unbeabsichtigte* Ergebnis von Klassenkonflikten über Eigentumsrechte, in deren Kontext jede Klasse bestrebt war, sich als solche zu reproduzieren. Es lag keine historische Notwendigkeit in der Entstehung des Kapitalismus“. Genauso war es Zufall, dass der Kapitalismus in einem bereits bestehenden System von Territorialstaaten emergierte:

> „Weder verursachte der Kapitalismus das territorial gespaltene Staatensystem, noch benötigte er ein Staatensystem zu seiner Reproduktion – obwohl er […] damit hochgradig kompatibel ist.“ (ebd., 243).

Der Nationalstaat ist nicht logisch aus dem Kapitalverhältnis ableitbar, wie Étienne Balibar richtig bemerkt. Wie er könnte man sich daher fragen, ob ein dynastischer Kapitalismus hätte entstehen können, also ein fürstlicher mit nur indirekten Bezug auf Territorien (2017, 108ff.). Ebenso stimmt, dass der Nationalstaat eine „relative Stabilität“ (ebd., 114) für den Kapitalismus bereithält.

Nation in bürgerlichem und kapitalistischem Staat

In Frankreich existierte also ein bürgerlicher Staat noch vor seiner Kapitalisierung, im kapitalistischen England hingegen ein (entmachteter) Adelsapparat. Auf den Unterschied von bürgerlichem und kapitalistischem Staat ist zu insistieren! Nicht nur wurden (und werden) Staatsbürgerrechte trotz kapitalistischer Gesellschaft lange Zeit verwehrt, auch umgekehrt: Nach der frz. Revolution bestanden weiterhin trotz Abschaffung bspw. zunftartige Organisationen, Gemeineigentum, adlige Distinktion und gesetzlich eingeschränkte Arbeiter*innen-Mobilität. Heide Gerstenberger (vgl. 2005, 447ff.) beschränkt daher den Begriff des bürgerlichen Staats auf die besitzbürgerliche Phase in ansonsten vom *Ancién Régime* geprägten vorkapitalistischen Nationalstaaten.

Wie sich solche Zwitterstellung in Hinsicht auf nationalstaatliche Konstituierung und Nationalismus auswirkt, erforderte eine eingehende, hier nicht leistbare Untersuchung; daher an dieser Stelle nur allgemeine Überlegungen: Generell gilt, dass dadurch Marx‘ Analyse ›idealen Durchschnitt‹ nicht falsch wird – im Gegenteil: Bei Beachtung der Darstellungsgrenze, ist seine Darlegung des systematischen Formzusammenhangs von Zwängen und Bewusstseinseffekten eine äußerst leistungsstarke kritische Theorie (vgl. Heinrich 2008). Für die Anwendung auf konkrete Staaten bedarf es allerdings intermediärer Ansätze, die die genannten Mängel berücksichtigen. Diese müssten sich bspw. in diesem Rahmen bewegen: Ein kapitalistisches Außen ist spätestens seit 1989 obsolet. Bürgerrechtliche Ausschlüsse im Kapitalismus sind durch prinzipielle Anlage zum kapitalistischen Ausnahmestaat und Hegemoniekämpfe von Klassenfraktionen erklärbar, ebenso Einschlüsse und Beibehalten/Rückerkämpfen von Gemeinstrukturen.

Denkbar ist, dass staatsbürgerliche Rechte durch das Obsolet-Werden des*der ›Bürger-Soldat*in‹ heutzutage wieder einkassiert werden (nach dem Vietnam-Krieg wurden vielerorts Berufsheere eingeführt aus Angst vor Gefährdung des zivilgesellschaftlichen Konsenses im Falle bürgersoldatischer Opfer (vgl. Silver 2005, 217 ff.)).

(Suggerierte) staatsbürgerliche Integration verstärkt Nationalismus und Ausschluss anderer. Bedürfnisorientierte lokale Gemeinstrukturen könnten den kritischen Bezug zum nationalen Selbstverständnis fördern – allerdings bleiben sie widersprüchlich, weil innerhalb kapitalistischer Totalität verbleibend; sie gehen ggf. mit Lokalpatriotismus einher.

Generell nimmt Bewusstsein im Kapitalismus eine andere Form an. Die Kompensation von Verselbständigungs- und Entbettungserfahrungen, die Wahrnehmung von essentialisierbaren Kategorien (Geld, Kapital, Individuum, Nation …) haben in warenförmigen Gesellschaften spezifische Ausprägungen, sowohl hinsichtlich Funktion als auch bezogen auf Mystifikation/Fetischismus. Eine *invention of tradition* ist erst möglich mit Ende ›kollektiv gelebter Zeit‹ (Klan, Großfamilie, …). Überzeugend betont auch Ernst Bloch mit seinem Begriff der ›Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem‹, dass das Nebeneinander von Modernisierung und kleinbürgerlich ›rückwärtsgewandt‹ völkischer Mentalitätslage im Deutschland Anfang des 20. Jahrhunderts als Ergebnis von Modernisierung zu sehen und nicht als ›Zurück‹ oder ein vormodernes ›Weiter‹ (vgl. 1985). Kapitalismus besteht immer zur gleichen Zeit aus neugenerierten unterschiedlichen gesellschaftlichen Zeiterfahrungen und Entwicklungsstufen und erhält sich dieserart in konstitutiver Weise. Zurecht wird daher langen transgenerationellen Überlieferungsmustern von Kultur-bezogenen oder psychoanalytischen Erklärungen Rückprojektion und Blindheit gesellschaftlicher Brüche vorgeworfen (s.o.). Theoretisch besonders aussagekräftig sind daher Zeitzeug*innenberichte während großer gesellschaftlicher Bruchstellen, in denen bürgerliche und kapitalistische Vergesellschaftungsweisen auseinanderfallen. Eine solche sind die unterschiedlichen Perspektiven auf die Privilegienbeseitigung zur Zeit des englischen Übergangs zum Kapitalismus. Dort gab es – entgegen der Annahme – *keinen* bürgerlichen Kampf für die Rechte des Individuums. Der Kampf für Individualrechte war in Bereichen des auch in England weiterwirkenden *Ancien Régime* nur eine Strategie von feudal-strukturierter Familienklans zur Beseitigung adeliger Privilegien (vgl. Gerstenberger 2006, 515ff.). Überhaupt musste die Artikulation eigener Standpunkte in der entstehenden gesellschaftlichen Öffentlichkeit erst erlernt werden, wozu das neuartige Wort ›Interesse‹[5] diente. Man musste lernen, dass Kooperationen dienlich waren. Zur Privilegienabschaffung trafen sich aufsteigendes Bürgertum und nicht mit Privilegien gesegneter Adel. Die bigotte Forderung nach Freiheit und Gleichheit – gesagt wird Individuum, gemeint ist Privilegienabschaffung unter Beibehaltung des adlig-familiären Günstlingsdenkens –, fördert zugleich die Trennung von Politik und Ökonomie. Dass die Forderung nach individuellen Bürgerrechten allerdings nicht so ernst gemeint war, macht der jahrhundertelange Ausschluss von Frauen, Sklav*innen, Jüd*innen und eroberter Kolonialbevölkerung offensichtlich.

5 Dieses ist zu unterscheiden ist vom plump-marxistischen Interesse-Begriff als ›Widerhall materieller Verhältnisse‹ (s. o.).

Diese Widersprüche trieben weitere Stilblüten. Spätestens ab dem 19. Jahrhundert, mitten in Industrialisierung und Viktorianismus, trafen sich Adel und Besitzbürgertum im neuen Menschenbild des englischen *gentleman* (ebd., 249ff.).

> „Wie kam es, daß eine Gesellschaft, die sich zur profitorientierten Konkurrenzwirtschaft, zur individuellen Leistung des einzelnen, zur Freiheit und zum Prinzip gleicher Rechte [...] bekannte, auf eine Institution", die Bürgerfamilie, „gegründet war, die zu all dem im schroffsten Gegensatz stand", weil sie sich in der Privatheit von „Stützkorsett der Kleider, Mauern und Einrichtungsgegenstände" versteckte? (Hobsbawm 1975, 293).

In der Figur des *gentleman* konnte beides gelebt werden: zurückgezogene Privatheit und individuelle Leistungs-Zurschaustellung. Mit ihm konnte Macht und Besitz vornehm zur *tea time* in Bildung, Moral und wohlerzogenen Sitten rationalisiert werden. Vorteil war die Anschlussfähigkeit des aufsteigenden Besitzbürgertums mit dem abgestiegenen Adel. Es schuf ein Leitbild durch *invention of tradition* anhand des gerade vergangenen Adelspomp mit Betonung adliger Blutslinien. Im Gegensatz zu Frankreich konnte der englische Adel durch den gesellschaftsstrukturellen Bruch hindurch in die ›nationale Schicksalsgemeinschaft‹ aufgenommen werden, genauso die königliche Familie, die sich nunmehr – in Verkehrung ihrer Herrscherrolle – als Besitz der Nation darstellte mit der Aufgabe der Verkörperung ›uralter‹ Werte als Nationalwerte. Es ist die „Quadratur des Kreises: einer Einheit von *Hierarchie und Gleichheit*" (Gerstenberger 2006, 503). Auffällig am Nationalismus ist bis heute das Bemühen des Familienbildes. Es ist vermittelbar sowohl mit der abstrakten Welt des Staates – schon Hegels Rechtsphilosophie dreht sich um Familie als Sittlichkeitshort – als auch mit dem Imago der Nation, da Familie Exklusivität über Sprache und Blut verspricht. Das englische gentleman-Familienbild ist zudem Beweis dafür, dass nicht ausnahmslos alles in Staatsapparaten geregelt wird. Althussers ISA Familie als Ort subtiler pädagogischer Indoktrination trägt hier nur ansatzweise. Trotz doppelmoralisch-viktorianischer Normierung verbleibt ein kreativer ›kultureller‹ Rest, der irgendwo zwischen Fetischisierung, psychologischer Rationalisierung, Tee-Kultur und Sexualethik steckt und zugleich mit Blutslinie, Familie, Nation und „Theorien *biologischer* Klassenüberlegenheit" (Hobsbawm 1975, 306) kompatibel ist – relative psychodynamisch Eigenständigkeit inklusive.

Integration und Ausschluss, Kolonialismus und Krieg

Während das englische Bürgertum die Familienbande im *gentleman* wiederentdeckte, kämpfte die Lohnabhängigenschicht mit den Folgen der Zwangsindividualisierung in Form von Vereinigungsverboten, Arbeitshäusern und der Auflösung der Solidarität im Nahbereich (Gemeinstrukturen, Familie). Sozialpolitik – wenn auch ordnungspolitisch motiviert aus Angst vor sozialem Umsturz – sollte sich als effektives Mittel der Nationalstaatsanbindung erweisen. Wenngleich Sozialabsicherungssysteme Element staatlicher Kapitalismusreproduktion darstellen, müssen sie als Erfolge der Kämpfe von Lohnabhängigen verstanden werden! Problem ist, dass sie qua Sozialstaatsillusion ihre Macht vergessen und die Erfolge als Paternalismus von Politiker*innen verdrehen. Daraus herrührend entsteht Angst bei vorgestellter Gefährdung der Sicherungssysteme durch ›Eindringlinge‹ – seien es Migrant*innen, innernationale Konkurrenz oder ›ausländisches‹ Kapital. Ihnen wird mit klassenunspezifischen Grenzziehungen wie Rasse, Geschlecht, Staatsbürgerschaft, Nation begegnet.

Außenpolitisch besteht eine fatale Wechselwirkung von Absicherungsbedürfnis und Kolonialismus. Ausgerechnet der Frühsozialist Thomas Morus (1478–1535), der so trefflich das Leid der freigesetzten Landbevölkerung beschrieb, rief – vom ›Klassenkampf‹ absehend –zur Auswanderung und Gründung ›sozialistischer‹ Kolonien auf Kosten anderer auf (vgl. Wood 2016, 92ff.). Qua Naturrecht, so Morus, hätten die Kolonisierenden das Recht, der Urbevölkerung ›unkultiviertes‹ Land zu entreißen. Wenig später schon sollte England dieses Projekt in kapitalistisch motivierter, völlig neuer Form von Kolonialismus umsetzen. Statt Handelsrouten abzusichern oder Territorien in mittelalterlicher Raubökonomie zu erobern, wurde kapitalistische Pacht-Landwirtschaft eingeführt. John Locke sollte dafür die Theorie ökonomieethischer Verpflichtung zur Bewirtschaftung durch Fleißigere zusteuern, welche die Enteignung von englischem Gemeinland und Kolonialländereien gleichermaßen befürwortet (vgl. Wood 2015, 128ff.; 179ff.). Wie kein anderer Vorgang forcierte der überlegene englische Kolonialismus die Nationenbildung – zur Zeit des Kolonialismus als auch im Postkolonialismus, wo die nationale Kartographierung, Verwaltung und Rechtsprechung der Kolonialmächte übernommen wurde.

Nicht nur Kapitallogik war Grund für Kolonialismus, Imperialismus und Krieg. Überzeugend legt Beverly Silver (2005, 175ff.) dar, dass hohe Sozialstandards die Nationalstaaten zu forciertem Imperialismus zwang, um die nationale Kapitalfraktion mit Ressourcensicherung und Marktzugängen zu entschädigen. Dies gilt weiterhin. Trotz Beschwörung der Standortlogik hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg durchgesetzt, die nationale Arbeiterschaft gegen Weltmarkteinschläge abzusichern (vgl. ebd., 22ff.). Offensichtlich wird dies anhand weltweiter Lohn- und Preisunterschiede, welche die Nicht-Globalisierung der Rechte für Lohnabhängige verdeutlicht (vgl. Wood 2016, 154). Natürlich können deshalb lokale Arbeitskämpfe nicht als imperialistisch gegeißelt werden, schließlich funktioniert die Ausweichstrategie wesentlich zugunsten nationaler Kapitalfraktionen. Dennoch offenbart es das Dilemma von national isolierten staats- und lohnfixierten Arbeitskämpfen.

Seit Ende der fordistischen Nachkriegsjahre sind mit Deregulierung der Arbeitsmärkte neue Konkurrenzarbeitsverhältnisse im Landesinneren installiert worden. In Europa treten neben entsendeten EU-Bürger*innen, schlechter bezahlten Frauen, Arbeitslosen, Selbständigen ... vermehrt entrechte Migrant*innen in Wettbewerb mit ›sozialversicherten Normal-Arbeitsverhältnissen‹. Dies trägt zur gewollten ›nationalen‹ Segmentierung der Arbeitsverhältnisse auch im Inland bei – mit allen rechtspopulistischen Folgen. Mittlerweile sind faktisch weite Teile der Arbeitsverhältnisse auch in den Metropolen bürgerrechtlich exkludiert (vgl. Georgi 2014; Gerstenberger 2007, 193). Nach wie vor ist als bestes Mittel gegen die Abwertungsspirale gemeinsame Kämpfe zu empfehlen.

Gegenwart und Zukunft des Nationalstaats

Die Transformation des Nationalstaats zur globalen kapitalistischen Totalität war ein langer Prozess:

> „Schematisch gesprochen dauerte sie in Europa von 1688 bis zum Ersten Weltkrieg, im Rest der nichtsozialistischen Welt vom Ersten bis zum Zweiten Weltkrieg und in der sozialistischen Welt von 1917/45 bis 1989. Danach kann man sagen, daß eine vollständig integrierte Weltwirtschaft entstanden ist." (Teschke 2006, 243).

Seit 1945 gibt es unter den größeren Mächten keinen Imperialismus mit geopolitischer Rivalität mehr. Nun funktioniert er als „Mehrwert-Imperialismus" (Brenner in Wood 2016, 163) oder „Neokolonialismus" (Altvater 2003). Abhängigkeit und Souveränitätsverlust entstehen mittels Diktat von Schulden, Strukturanpassung und Marktöffnung für ausländisches Kapital. Dies findet weder in einer weltgesellschaftlichen Zivilgesellschaft statt, noch im entfesselten Machtkampf multinationaler Konzerne, denn auch hier treten vermittelnde außerökonomische Zwangsgewalten auf, nationalstaatliche wie inter-, multi-, supranationale Mediationsinstitutionen (WTO, Weltbank, EU...). Wie Hardt/Negri das Ende des Nationalstaats und „imperiale Souveränität" zu verkünden (vgl. 2003, 195ff.), wo es keine Grenzen, kein Innen und Außen gibt und Disziplinierung nur durch foucaultsche Machtknoten stattfindet, verschließt die Augen vor der immer noch nationalstaatlich durchherrschten Realität. Ebenso zu kritisieren sind Theorien wie David Harveys ›Akkumulation durch Aneignung‹ (vgl. 2003, 163ff.), die Imperialismus in der Aktualisierung von Rosa Luxemburgs Theorie einer ›fortgesetzten ursprünglichen Akkumulation‹ deuten (vgl. 1990, 313ff.): Kapitalismus ist total geworden, ein nichtkapitalistisches Außen ist Sozialromantik und ein Rückfall der avancierten Marx'schen Werttheorie in Machttheorie (vgl. Wendl 2013 und s.o). Bei beiden Ansätzen beschleicht der Eindruck, es geht v.a. um schnelles Ausrufen eines emanzipativen globalen Klassensubjekts, egal ob als ›Multitude‹ im Inneren oder als Gemeineigentum verteidigendes Äußeres. Genauso wenig macht Sinn, wie die Wallerstein'sche Weltsystemtheorie Imperialismus in Zentrum und (Semi-)Peripherien zu denken (vgl. 1986–2012), wo beide Pole Spielball von multinationalen Konzernen und Finanzzentren sind und Regierungen nur Beiwerk. Der Staat spielt

> „weiterhin eine entscheidende Rolle dabei, die Bedingungen der Kapitalakkumulation zu schaffen und aufrechtzuerhalten; und keine andere [...] transnationale Behörde hat auch nur damit begonnen, den Nationalstaat als administrativen und Zwang ausübenden Garanten der gesellschaftlichen Ordnung, der Eigentumsverhältnisse, der Stabilität oder der Vertragssicherheit [...] zu ersetzen. Genauso [...] sind multinationale Unternehmen weit davon entfernt, allmächtig zu sein." (Wood 2016, 158).

Allerdings fragt sich dennoch, wie sich Staatlichkeit derzeit ändert. Begriffe wie De- und Reterritorialisierung sowie Inter-, Multi-, Trans- und Supranationalität verdeutlichen, dass auf nationalstaatlicher Ebene großer Bedarf an gewollter Regulierung besteht (vgl. hierzu Keil 2015, 150ff.). Die scheinbar aus der Büchse der Pandora entlassene enorme Finanzmarktkapitalisierung seit den 1990er Jahren treibt damit die ›nationalen Wettbewerbsstaaten‹ (Joachim Hirsch) gemäß Standortlogik vor sich her. Offshore Finanzplätze, *free trade* und *export processing zones* sind Orte, für die Nationalstaaten ihre Souveräntität an Zoll-, Steuer-, Arbeits-, Umwelt- und Sozialrecht abgegeben haben, welche wiederum dieselben Nationalstaaten in Deregulierungsspiralen versetzt (vgl. Gerstenberger 2005, 532f.). Die Schaffung von Griechenland zu einem zwangsverwalteten Entwicklungsland bei gleichzeitiger Generierung eines Wirtschaftsbooms in Nordeuropa zeigen deutlich, dass die Richtung solcher Prozesse bis zu einem gewissen Grad steuerbar ist (vgl. Demiroviç/Sablowski 2012, Stützle 2013).

Bei den derzeitigen Formveränderungen von Nation ist daran zu erinnern, dass die außerökonomische Zwangsgewalt prinzipiell nur das privatautonome Verhältnis der Vertragsform decken muss. Zwar ist nicht absehbar, dass die Nationenform durch kapitalistische Eigendynamik abgelöst wird. Im Sinne der historischen Erkenntnis von Teschke und Balibar wäre dies aber prinzipiell möglich – wenngleich praktisch unvorstellbar bleibt, wie der Klassenkompromiss in der Fläche bspw. in einem *Global City/Corporation-Network* regelbar wäre. Unsere theoretisch-historische Entdeckungsreise hat gezeigt, dass im Zweifel nicht nur die Kapitalseite, sondern auch tendenziell die Lohnabhängigen die nationale Kapitalform in Denken und Handeln durch „Erziehung, Tradition, Gewohnheit [...] als selbstverständliche Naturgesetze" und durch den „stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse" (MEW 23, 765) aufrechterhalten.

Prinzip Hoffnung

Derzeit schickt sich ausgerechnet die rechtspopulistische italienische *Lega Nord* an, das europäische Spardiktat entschieden zurückzuweisen, unter anderem zur Finanzierung von Sozialleistungen. Ähnliches hätte man lieber durch ein übernationales Zusammenstehen aufgeklärter Kräfte bewirkt sehen wollen. Ein solches ist unverzichtbar, weil sonst nationale und sozialstaatsbezogene Lösungen in der fatalen Logik von Kapital, Staat und Nation befangen bleiben. Der gegenwärtige Rechtspopulismus markiert deutlich die Fragmentierung des Bewusstseins und klassischer Ideologien heutzutage (vgl. Claussen 2000). Wie Adorno (1997b, 290) ist davon ausgehen, dass die „Individuen" dennoch „bewusst oder dumpf" ahnen,

> „daß ihr Leben gar nicht wirklich von der Staatspolitik sondern von den gleichsam elementaren Vorgängen abhängt, die unterhalb der staatlichen Organisationsform im Kern der Gesellschaft sich selbst abspielen".

Bleibt zu hoffen, dass die Dumpfheit zu Bewusstheit sich zu wandeln fähig ist und Aufklärung noch zu kollektiver Veränderung imstande – möglichst vor einer neuerlichen Menschheitskatastrophe im Namen von Nation.

Literatur

Marx-Engels-Werke (MEW) (Berlin 1953ff.) zitiert mit MEW + Bandnummer und Seitenzahl,, außer UrT = Marx, Karl (1974), Fragment des Urtextes von »Zur Kritik der Politischen Ökonomie« (1858), in: ders., Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin, 871–947.

Adorno, Theodor W. (1995) [1965], Gesellschaft, in: GS 8, Ffm, 9–19.
Adorno, Theodor W. (1997a) [1969], Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika, in: GS 10.2, Ffm, 702–740.
Adorno, Theodor W. (1997b) [1951], Individuum und Staat, in: GS 20.1, Ffm, 287–292.
Adorno, Theodor W./Else Frenkel-Brunswik/Daniel J. Levinson/R. Nevitt Sanford (1999), Einleitung, in: Adorno, Theodor W., Studien zum autoritären Charakter, Ffm, 1–14.
Agnoli, Johannes (1990), Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg i. Br.
Agnoli, Johannes (1995) [1975], Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg i. Br.
Anderson, Benedict (2005) [1983], Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Ffm.
Althusser, Louis (2016) [1969/70] Ideologie und ideologische Staatsapparate, 1. Halbband, Hamburg.
Altvater, Elmar (1972), Zu einigen Problemen des Staatsinterven-

tionismus, in: Prokla 3.
Arendt, Hannah (2001) [1951], Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München/Zürich.
Balibar, Étienne (2017) [1988], Die Nation–Form: Geschichte und Ideologie, in: ders./Immanuel Wallerstein, Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg, 107–130.
Barth, Oliver (2010), Postnazismus, Staatsableitung, Zivilgesellschaft? – Antideutsche und antinationale Kategorien in Zeiten von Transformationsprozessen, in Phase 2–37.
Benjamin, Walter (2015), Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: ders., Gesammelte Schriften. Band I, Ffm.
Bielefeld, Ulrich (2008), Nation und Nationalstaat, in: Nina Baur et al. (Hg), Handbuch Soziologie, Wiesbaden, 319–336.
Blanke, Bernhard/Jürgens, Ulrich/Kastendiek, Hans (1974), Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates, in: Prokla 14/15.
Bloch, Ernst (1985) [1935], Erbschaft unserer Zeit, GS 4, Ffm.
Braunmühl, Claudia v. (1976), Die nationalstaatliche Organisiertheit der bürgerlichen Gesellschaft, in: Hans–Georg Backhaus et al. (Hg), Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 8/9.
Brenner, Robert (1995a) [1976], Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre–Industrial Europe, in: Ashton/Philpin (Hg), The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre–Industrial Europe, Cambridge, 10–63.
Brenner, Robert (1995b) [1976], The agrarian Roots of European Capitalism, in: Ashton/Philpin (Hg), The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre–Industrial Europe, Cambridge, 213–327.
Brentel, Helmut (1989), Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands– und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie, Opladen.
Claussen, Detlev (2000a), Das Verschwinden des Sozialismus. Zur ethnonationalistischen Auflösung des Sowjetsystems, in: ders. et al. (Hg), Kritik des Ethnonationalismus, Ffm, 16–41
Claussen, Detlev (2000b), Aspekte der Alltagsreligion, Ffm.
Coot, Cornelius (2012), »Jews of the East«? Über das Ressentiment gegen die chinesische Minderheit in Indonesien und seine strukturellen Ähnlichkeiten mit dem modernen Antisemitismus, in: Phase 2–43.
Demiroviç, Alex/Sablowski, Thomas (2012), Finanzdominierte Akkumulation und die Krise in Europa, Reihe ANALYSEN der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin.
Elbe, Ingo (o. J.), Vom Eigentümer zum Eigentum. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und Staat im Denken John Lockes, in: Associazione delle Talpe/Rosa Luxemburg Initiative Bremen (Hg), Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, Berlin, 22–36.
Elbe, Ingo (2008), Marx im Westen. Die neue Marx–Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin.
Fraenkel, Ernst (2012) [1941], Der Doppelstaat, Hamburg.
Flatow, Sybille v./Huisken, Freerk (1973), Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates, in: Prokla 7.
Geiger, Theodor (1956) [1931/32], Gesellschaft, in: Alfred Vierkandt, Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart, 201–211.
Gellner, Ernest (1997) [1983], Nations and Nationalism. New Perspecitves on the Past, Oxford.
Gerstenberger, Heide (2006) [1990], Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster.
Gerstenberger, Heide (2007), Fixierung und Entgrenzung. Theoretische Annäherungen an die politische Form des Kapitalismus, in: Prokla 147.
Gerstenberger, Heide (2018), Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus, Münster.
Georgi, Fabian (2014), Making Migrants Work for Britain, in: Forschungsgruppe »Staatsprojekt Europa« (Hg), Kämpfe um Migrationspolitik. Theorie, Methode und Analysen kritischer Europaforschung, Bielefeld, 113–148.
Harvey, David (2003), Der neue Imperialismus, Hamburg.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1972), Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ffm/Berlin/Wien.
Heinrich, Michael (2003), Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster.
Heinrich, Michael (2004), Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart.
Heinrich, Michael (2008), Die Grenzen des „idealen Durchschnitts“ – Zum Verhältnis von Ökonomiekritik und Staatsanalyse bei Marx; in: Urs Lindner et al. (Hg), Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit, Münster, 212–225.
Hirsch, Joachim (1973), Elemente einer materialistischen Staatstheorie, in: Braunmühl et al. (Hg), Probleme einer materialistischen Staatstheorie, Ffm.
Hirsch, Joachim (2005), Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems, Hamburg.
Hobsbawm, Eric J. (1977), Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848–1875, München.
Hobsbawm, Eric J. (1998) [1984], Das Erfinden von Traditionen, in: Christoph Conrad, Martina Kessel (Hg), Kultur und Geschichte, Stuttgart, 97–118.
Hobsbawm, Eric J. (2005) [1990], Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, Ffm, 33.
Hochberger, Hunno (1974), Probleme einer materialistischen Bestimmung des Staates, in: H.-G. Backhaus et al. (Hg), Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 3, Ffm, 155–203.
Holz, Klaus (2001) Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung, Hamburg.
Horkheimer, Max (1988), Späne, in: ders, Gesammelte Schriften GS 14, Ffm, 172-547.
Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1997) [1941/44], Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Max Horkheimer, GS 5, Ffm, 11–238.
Ionescu, Dana (2011), Nationalismus schafft Nationen. Die Nationalismustheorie von Ernest Gellner, in: in: Samuel Salzborn (Hg), Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion, Stuttgart, 45–59.
Kluge, Friedrich (1999), Staat, in: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin/New York.
Kostede, Norbert (1976), Die neuere marxistische Diskussion über den bürgerlichen Staat. Einführung – Kritik – Resultate, in: Hans–Georg Backhaus et al. (Hg), Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 8/9, Ffm, 150–196.
Kostede, Norbert (1980), Staat und Demokratie. Studien zur politischen Theorie des Marxismus, Darmstadt/Neuwied.
Koselleck, Reinhard (2004), Staat und Souveränität. Vorbemerkung, in: Otto Brunner et al. (Hg), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 6, Stuttgart, 1–4.
Krauth, Stefan (2013), Kritik des Rechts, Stuttgart.
Luhmann, Niklas (1998), Die Gesellschaft der Gesellschaft. Ffm.

Luxemburg, Rosa (1990), Die Akkumulation des Kapitals, in: dies. (Hg), Gesammelte Werke Bd. 5, Berlin.
Marxistische Gruppe (1974), Warum scheitern Marxisten an der Erklärung des bürgerlichen Staates? in: dies. [noch als Roten Zellen/AK-München], Resultate der Arbeitskonferenz Nr. 1, 120–170.
Mense, Thorsten (2016), Kritik des Nationalismus, Stuttgart.
Meyer, Lars (2005), Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie, Bielefeld.
Milios, Jannis (1997), Der Marxsche Begriff der asiatischen Produktionsweise und die theoretische Unmöglichkeit einer Geschichtsphilosophie, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge, 101–113.
Müller, Wolfgang/Neusüß, Christel (1971) [1970], Die Sozialstaatsillusion und der Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital, in: Prokla, Sonderheft 1, Westberlin/Erlangen.
Neumann, Franz (1984), Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944, Ffm.
Paschukanis, Eugen (2003) [1927], Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe, Freiburg i. Br.
Polanyi, Karl (2007) [1944], The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Ffm.
Poulantzas, Nicos (2002) [1977], Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus, Hamburg.
Preuß, Ulrich Klaus (1973), Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Ffm.
Projekt Klassenanalyse (1972), Zur Taktik der proletarischen Partei, Berlin.
Reichelt, Helmut (1972), Ansätze zu einer materialistischen Interpretation der Rechtsphilosophie von Hegel, in: G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ffm/Berlin/Wien, V–LXXIV.
Reichelt, Helmut (2008), Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik, Hamburg.
Richter, Dirk (1996), Nation als Form, Opladen.
Rosa, Hartmut (2005), Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur der Moderne. Ffm.
Rosenberg, Justin (2000), The Follies of Globalisation Theory, London/New York, 2000.
Schuhmacher, Mark (2007), Agamben – oder doch Benjamin? Anmerkungen zu Rechtskritik, Warenfetischismus und Messianismus bei Giorgio Agamben, in: Speck, Sarah et al. (Hg): Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie, Berlin.
Schmidt, Alfred (1969), Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, in: ders. (Hg), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt a. M., S. 194–265.
Smith, Anthony D. (1979), Nationalism in the Twentieth Century, New York.
Schmitt, Carl (1979), Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin.
Schmiedinger, Thomas (2003), Kosmopolitische Wucherer, Gibt es in Asien, Afrika und Lateinamerika Ressentiments, die dem Antisemitismus gleichen?, in: iz3w Nr. 273.
Stapelfeld, Gerhard (2006), Der Liberalismus. Die Gesellschaftstheorien von Smith, Ricardo und Marx, Freiburg i. Br.
Stapelfeld, Gerhard (2012), Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Erster Band, Freiburg i. Br.
Stein, Ekkehart/Frank, Götz (2007), Staatsrecht, Tübingen.
Stichweh, Rudolf (2000), Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Ffm.
Stützle, Ingo (2006), Die Ordnung des Wissens – Der Staat als Wissensapparat, in: Lars Bretthauer et al. (Hg), Poulantzas lesen, Hamburg, 188–205.
Stützle, Ingo (2008), Staatsverschuldung als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie. Eine Forschungsnotiz, in: Lindner, Urs et al. (Hg), Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit, Münster, 239–262.
Stützle, Ingo (2013), Austerität als politisches Projekt. Von der monetären Integration Europas zur Eurokrise, Münster.
Teschke, Benno (2007) [2003], Mythos 1648. Klassen, Geopolitik und die Entstehung des europäischen Staatensystems, Münster.
Thompson, Edward P. (1987) [1963], Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse. Erster Band, Ffm.
Tuschling, Burkhard (1976), Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates, Köln/Ffm.
Wallerstein, Immanuel (1986–2012), Das moderne Weltsystem, 4 Bde, Wien.
Weber, Max (1972) [1922], Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen.
Weiß, Volker (2017), Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes, Stuttgart.
Wendl, Michael (2013), Machttheorie oder Werttheorie. Die Wiederkehr eines einfachen Marxismus, Hamburg.
Wimmer, Andreas/Schiller, Nina Glick (2002), Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences, Global Networks 2.4, 301–334.
Wirth, Margaret (1973), Zur Kritik der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus; in: Prokla 8/9.
Wood, Ellen Meiksins (2002) [1999], The Origins of Capitalism: A longer View, London/New York.
Zeiler, Moritz (2017), Materialistische Staatskritik, Stuttgart.

Anmerkung

Oiver Barth hat von 2012–2015 zusammen mit Moritz Zeiler Lektürekurse zum ersten Band des *Kapital* von Karl Marx betreut.

https://associazione.wordpress.com/2014/12/09/oliver-barth-moritz-zeiler-lekturekurs-zu-karl-marx-das-kapital-kritik-der-politischen-okonomie-band-1-3/

Klaus Thörner

Die Reformation oder: Wie der Judenhass zum deutschen Beruf wurde

> „Er hat in Wahrheit unsere Lage sehr gefährlich gemacht!"
> Josel von Rosheim

In den Jahrhunderten nach der Christianisierung, dem kanonischen Zinsverbot von 1215 und der Pestwelle von 1348 hatte sich das Feindbild des jüdischen Brunnenvergifters und Wucherers in den Köpfen der Deutschen festgesetzt. Martin Luther übernahm und verschärfte dieses dämonische Bild des Juden. Er wurde zum Urheber des ideologischen Gedankengebäudes aus deutschem Nationalismus, Arbeitswahn und Judenhass, das den eliminatorischen Antisemitismus der Deutschen im Nationalsozialismus prägte.[1]

"Glaube an Christus und tue, was Du schuldig bist zu tun, in Deinem Berufe"

Im Zuge von Reformationsfeiern wurde Luther (1483–1546) meist als Gründervater des ‚wahren Glaubens' und als Bibelübersetzer und somit Schöpfer der deutschen Schriftsprache gehuldigt. Zuweilen wird auch verschämt an den Judenhass des Wittenberger Predigers erinnert. Gänzlich vergessen wird jedoch sein entscheidender Einfluss auf die spezifisch-deutsche Prägung des Arbeitsbegriffs, der ohne diesen Judenhass nicht zu denken ist. Den Ausgangspunkt des christlichen Arbeitsverständnisses bildet die Bibelstelle über die Vertreibung aus dem Paradies, als Adam und Eva nach dem verbotenen Genuss des Apfels vom Baum der Erkenntnis eine göttliche Stimme hören. Diese verurteilt Adam aufgrund des Sündenfalls, sich von nun an mit Mühsal von seinem Acker zu ernähren und sich sein Brot „im Schweiße seines Angesichts" zu erarbeiten, während Eva unter Schmerzen Kinder gebären soll (1. Mose, 3,17–19). Schwere körperliche Arbeit wird hier zur Strafe Gottes erklärt. Noch im Alt- und Mittelhochdeutschen stand Arbeit synonym für „Mühsal, Strapaze, Not, Plage."[2] Das französische Wort *travail* hat eine noch extremere Bedeutung, es leitet sich von einem frühmittelalterlichen Folterinstrument ab.

Die Griechen hatten in der Zeit ihrer höchsten Blüte nur Verachtung für die Arbeit: den Sklaven allein war es ‚gestattet' zu arbeiten; der freie Mann kannte nur körperliche Übungen und Spiele des Geistes. Die Philosophen des Altertums lehrten die Verachtung der Arbeit: Sie sei eine Herabwürdigung des freien Mannes. Die Dichter besangen die Faulheit als Geschenk der Götter.[3] Bis ins hohe Mittelalter wurde körperliche Arbeit als notwendiges Übel oder als Voraussetzung eines gottgefälligen Lebens ohne positiven Eigenwert betrachtet. Schwerstarbeit galt umgangssprachlich als ‚Heidenarbeit', das heißt Arbeit, die von Christen nicht zu verrichten sei.

Luther definierte, im Gegensatz zur bis dahin verbreiteten Auffassung, in seiner Bibelübersetzung *Arbeit* nicht mehr als *Last* und *Knechtschaft*, sondern als *Beruf*, abgeleitet vom religiösen Begriff der *Berufung*. Als solche sei sie als göttliche Aufgabe und Pflichterfüllung an der christlichen Gemeinschaft zu verstehen und demütig an dem Platz zu verrichten, der dem Menschen angeblich von Gott vorbestimmt werde. In diesem Sinne rief er jeden Christen auf: „Glaube an Christus und tue, was Du schuldig bist zu tun, in Deinem Berufe."[4] Der biblische Fluch, nach der Vertreibung aus dem Paradies im Schweiße seines Angesichts arbeiten zu müssen, wurde von Luther so umgedeutet zur Erwählung, zur Berufung, zur Lebensaufgabe und christlichen Mission: Pflicht zur Arbeit, Gehorsam, Treue, Fleiß und Ergebung in die vorgefundenen Arbeitsbedingungen, das ist die Essenz des von Luther geprägten protestantischen Arbeitsethos. Nicht durch seine Werke, das heißt seine Produkte beziehungsweise die Ergebnisse seiner Arbeit ist der Mensch laut Luther gottgefällig, sondern allein durch seinen Glauben an das ‚göttliche Wort' und darin, dass er die Aufgaben, zu denen er berufen oder verpflichtet wird, treu und ergeben erfüllt. Max Weber wies darauf hin, dass der Begriff *Beruf* im Sinne von ‚Lebensstellung', ‚umgrenztes Arbeitsgebiet' und ‚Arbeitsaufgabe' weder im klassischen Altertum noch in katholischen Gebieten bekannt war, während er zunächst in allen überwiegend protestantischen Regionen sukzessive gebräuchlich wurde. Das Wort *Beruf* in dem rein weltlichen Sinn stamme aus den Bibelübersetzungen – und zwar aus dem Geist des Übersetzers Luther. Das Wort findet sich in der lutherischen Bibelübersetzung zuerst an einer Stelle des Jesus Sirach (11,20 und 11,21).[5] Luther übersetzt dort statt ‚Bleibe bei Deiner Arbeit' „beharre in deinem Beruf. Und lass dich nicht irren, wie die Gottlosen nach Gut trachten. Vertraue du Gott und bleib in deinem Beruf."[6] Die Übersetzung dieser Sirach-Stelle ist laut Weber der erste Fall, in welchem das deutsche Wort Beruf ganz in dem heute noch verwendeten Sinn gebraucht wurde. Die deutschen Bibeln und Predigten vor Luther übersetzten diese Stelle mit Werk oder Arbeit. Viele der späteren katholischen Bibelübersetzungen sind laut Weber der lutherischen Übersetzung gefolgt.[7] In einer aktuellen katholischen Bibelfassung heißt es hier jedoch: „Mein Sohn, steh fest in Deiner Pflicht und geh ihr nach,

---

1 Vgl. John Weiss, *Der lange Weg zum Holocaust. Die Geschichte der Judenfeindschaft in Deutschland und Österreich,* Hamburg 1997, S. 39.

2 Vgl. Der Sprach-Brockhaus. Deutsches Bildwörterbuch von A bis Z, Mannheim 1984, S. 49.

3 Vgl. Paul Lafargue, *Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des ‚Rechts auf Arbeit', Le droit à la paresse, Erstdruck in der Zeitschrift L'Égalité, Übers. v. Eduard Bernstein,* Berliner Ausgabe 2013, S. 7.

4 Martin Luther, 1531/32, zit. n. Ausstellung im Lutherhaus Wittenberg 2015.

5 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* Hamburg 2015, S. 43.

6 Jesuch Sirach 11,20-21 in: *Biblia. Das ist die ganze Heilige Schrift Deutsch,* Martin Luther, Wittenberg, Die Luther-Bibel von 1534. Vollständiger Neudruck.

7 Vgl. ebd., S. 147f.

bei deinem Tun bleibe bis ins Alter.“[8] In der *Zürcher Bibel*, die auf den Reformator Zwingli zurückgeht, lautet die Stelle: „Verharre bei deinem Berufe und bleibe ihm treu und sei (getrost) an deiner Arbeit bis ins Alter.“[9] Andere aufschlussreiche Nuancen setzen zwei aktuelle, an Luther orientierte Übersetzungen, wovon *Die Bibel. Nach der Übersetzung Luthers* von der Deutschen Bibelgesellschaft, die Bibel in gerechter Sprache vom Gütersloher Verlagshaus herausgegeben wird. Erstere ruft den Christen und die Christin auf: „halte aus in deinem Berufe und lass dich nicht davon beirren, wie die Gottlosen zu Geld kommen, sondern vertraue du Gott und bleibe in deinem Berufe“[10], die andere fordert:

> „Halte an dem, was dir beruflich bestimmt ist, fest und werde mit deiner Tätigkeit vertrauter, bleibe dabei bis ins Alter. Bewundere nicht die Leistungen gewissenloser Menschen, setze dein Vertrauen auf die Ewige (sic!) und bleibe bei deiner Arbeit.“[11]

Neben dem alttestamentarischen Buch *Jesus Sirach* orientierte sich Luther bei der Entwicklung seiner Berufs- beziehungsweise Arbeitsethik stark am 1. Korintherbrief des Paulus im Neuen Testament. Der maßgebliche Passus lautet in einer aktuellen katholischen Bibel unter der Überschrift *Gottes Ruf und der Stand des Berufenen*: „Im Übrigen soll jeder so leben, wie der Herr es ihm zugemessen hat, wie Gottes Ruf ihn getroffen hat.“ (Vers 7,17) Und: „Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat.“ (Vers 7,20)[12] Luther übersetzt diesen Vers mit: „Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, in dem er berufen ist.“[13] Der vorherige Vers 7,17 lautet in einer aktuellen protestantischen Fassung: „Doch wie der Herr einem jeden zugeteilt hat, wie Gott einen jeden berufen hat, so wandle er und so verordne ich es in allen Gemeinden.“[14]

Im Lateinischen wurde das von Luther mit Beruf übersetzte Wort auf verschiedene Weise gefasst. Zunächst in *opus* (Werk), dann in *officium* (öffentlicher Dienst), weiter in *munus* (von den Fronden der alten Bürgergemeinde abgeleitet) und schließlich in *professio* (öffentliches Bekenntnis), das ursprünglich öffentlich-rechtliche Pflichten, zum Beispiel die frühen Steuerdeklarationen der Bürger, später aber auch die Zugehörigkeit zu einem Gewerbe oder Geschäft bezeichnete.[15] Allesamt Begriffe, denen kein religiöser Auftrag, bei der Arbeit einem Ruf Gottes zu folgen, zu Grunde liegt. Die *Vulgata* übersetzt die Stelle bei *Jesus Sirach*, an der Luther im Deutschen den Begriff *Beruf* einführt, im Lateinischen mit *locus*, womit die soziale Stellung eines Menschen gemeint ist, oder mit opus. Der lateinische Begriff *vocatio* bezeichnet dagegen eine göttliche Berufung zu einem heiligen Leben, insbesondere im Kloster oder als Geistlicher. Sein Synonym fand Eingang in Übersetzungen der Sirachstelle: In romanischen Sprachen, wie dem Spanischen (*vocación*) oder dem Italienischen (*vocazione*), im Sinne eines inneren oder göttlichen Rufes. Die für *Beruf* im äußerlichen, innerweltlichen Sinn von regelmäßiger Erwerbstätigkeit verwendeten Worte in den romanischen Sprachen tragen jedoch durchweg keinerlei religiöse Prägung an sich, auch wenn sie, wie die von *ministerium* und *officium* abgeleiteten Worte, ursprünglich auf einen ethischen Hintergrund verweisen. Die Stellen bei Jesus Sirach, an denen Luther *Beruf* verwendet, werden im Französischen mit *office* (Amt) oder *labeur* (harte Arbeit) (calvinistische Fassung) übersetzt, im Spanischen mit *obra* (Werk) oder *lugar* (Ort, Platz) und im Italienischen *posto* (Platz). Der Minderzahl der Protestanten in den romanischen Ländern ist es nicht gelungen, einen solch sprachschöpferischen Einfluss auf die Landessprachen auszuüben, wie Luther ihn auf die deutsche erlangte.[16] Das Englische kennt zwar das Wort *calling* im Sinne einer religiösen Berufung, doch für den weltlichen Begriff *Beruf* wird dort, wie auch im Französischen, das Wort *profession* verwendet. Zunächst blieb der Neologismus des Berufsbegriffs genuin lutherisch, doch schon im Laufe des 16. Jahrhunderts etablierte sich dieser auch in der außerkirchlich-deutschen Literatur. Und alle Sprachen, die von der protestantischen Bibelübersetzung beeinflusst wurden (Deutsch, Holländisch, Dänisch und Schwedisch), übernahmen den Begriff, während diejenigen, bei denen dies nicht der Fall war (zum Beispiel die romanischen), ihn nicht verwenden.[17]

Untertanengeist und Ruf zur Arbeit – folgenschwere Leistungen der deutschen Reformation

Luther biologisierte und mystifizierte die deutsche Arbeit und die deutsche Nation darüber hinaus zu einem Körper, in dem der Arbeiter als Teil dem Ganzen zu dienen habe. Luther führte aus:

> „Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat und doch sind alle gleich geweihte Priester und Bischöfe und ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk den anderen nützlich und dienstlich sein, dass aber vielerlei Werke alle auf eine Gemeinde gerichtet sind, Leib und Seele zu fördern, gleich wie die Gliedmaßen des Körpers alle dem anderen dienen.“[18]

Auch wenn Calvinisten und Puritaner den Berufsbegriff später übernahmen, so hatte und hat er bei ihnen doch eine andere Bedeutung. Für sie ist Beruf(ung)

> „nicht wie im Luthertum eine Schickung, in die man sich zu fügen und mit der man sich zu bescheiden hat, sondern ein Befehl Gottes an den einzelnen, zu seiner Ehre zu wirken. Diese scheinbar leichte Nuance hatte weittragende psychologische Konsequenzen“.[19]

---

8 Vgl. Jesus Sirach 11,20 in: *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Altes und Neues Testament*, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1980, S. 766, Hervorhebung nicht im Original.

9 *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments*, Zürich 1978, S. 109.

10 *Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*. Mit Apokryphen, herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Nördlingen 1984, S. 965

11 Bibel in gerechter Sprache, hg. von Ulrike Bail, Frank Ciesemann et. al., Gütersloh 2006, S. 1640.

12 Die Bibel., S. 1286.

13 Zit. nach Weber, a. a. O., S. 149.

14 *Die Heilige Schrift. Elberfelder Bibel*, revidierte Fassung, Zweiter Teil. Das Neue Testament, Wuppertal 3. Auflage 1986, S. 211.

15 Vgl. Weber, a. a. O., S. 144f.

16 Vgl. ebd., S. 145f. u. 150.

17 Vgl. ebd., S. 147 u. 150.

18 Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520), in: Dr. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Band 6, Weimarer Ausgabe 1888, S. 409.

19 Weber, a. a. O., S. 195f.

Nicht Arbeit an sich und das Fügen der Arbeiter in das ihnen angeblich zugemessene Los wie bei den Lutheranern, sondern rationale Berufsarbeit gilt Calvinisten und Puritanern als das von Gott Verlangte. Daher wird von ihnen auch der Wechsel des Berufes keineswegs als verwerflich angesehen, wenn er nicht leichtfertig, sondern für einen Gott wohlgefälligeren, das heißt dem allgemeinen Ziel nützlicheren Beruf erfolgt. Zu diesem Ziel gehört auch die privatwirtschaftliche Profitabilität. Wenn Puritanern eine Gewinnchance winkt, die ihren religiösen Geboten nicht widerspricht, so haben sie diese zu ergreifen. Auch wird eine Privatinsolvenz nicht als ausschließlich persönliches Versagen oder Beweis für Charakterschwäche betrachtet.[20] Obwohl Calvin, im Gegensatz zu einigen seiner Anhänger, den irdischen Erfolg nicht als ein direktes Zeichen für Gottes Gunst wertete, begrüßte und förderte er den Freihandel und propagierte Sparsamkeit und Geschäftstüchtigkeit. Der Calvinismus breitete sich schnell in der Schweiz, den Niederlanden, in Schottland, England und Neu-England aus, das heißt in Ländern, in denen der unternehmerische Geist weit entwickelt war.[21] Im Unterschied zu den Lutheranern werteten Calvinisten und Puritaner das Geld gemeinsam mit der Arbeit auf.[22] Ist es ein Zufall, dass der Calvinismus mit diesem Arbeitsverständnis – im Gegensatz zum heftigen Antijudaismus Luthers – von einem ausgesprochenen Wohlwollen den Juden gegenüber gekennzeichnet war und ist?[23] Calvin und seine Anhänger waren große Bewunderer des alttestamentarischen Gottes und seiner Propheten. Es lag ihnen – im Gegensatz zu Luther – fern, in der Schrift zwanghaft nach Prophezeiungen für einen Messias Jesus Christus zu suchen. Calvins' Anhänger strebten auch keine Zwangsbekehrung der Juden und Vertreibung der nicht zur Konversion bereiten an.[24]

Mit der Einführung des Berufsbegriffs änderten sich auch die christlichen Sittlichkeitsgebote. Nicht mehr die mönchische Askese galt den Protestanten als höchstes Mittel, um gottgefällig zu leben, sondern die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten, die sich aus der Lebensstellung des Einzelnen ergeben und so zu seinem Beruf werden.[25] Luther verklärte die Eingliederung der Menschen in die herrschenden Stände und Berufe und predigte, dass die Rechtfertigung vor Gott allein durch den Glauben und nicht durch menschliche Werke möglich sei.[26] Das Verharren des Einzelnen in dieser Stellung und diesen Schranken wird so zur religiösen Pflicht.[27]

Max Weber nannte die „sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens", „eine der folgenschwersten Leistungen der Reformation und also speziell Luthers."[28] Doch unverständlicherweise verlor Weber diesen Fokus im weiteren Verlauf seiner Studie *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* aus den Augen. Zwar bemerkte er richtig, dass Luthers zahlreiche gegen den Wucher und das Zinsnehmen gerichtete Aussagen dessen - vom kapitalistischen Standpunkt aus – rückständige Vorstellungsweisen vom Wesen des kapitalistischen Erwerbes offenbaren,[29] doch verkannte er, dass diese Rückständigkeit die Deutschen nicht hinderte, ihre mit Standesdünkel und Autoritätshörigkeit verknüpfte Form des Kapitalismus ausgehend von Luthers Berufskonzept zu formen und später beizubehalten und fortzuspinnen. Auf breiter Basis wurde dieses Berufskonzept bereits mit der Augsburger Konfession von 1530 für die protestantischen Gebiete festgeschrieben. Diese wurde dem katholischen Kaiser Karl V. am 25. Juni 1530 auf dem Augsburger Reichstag von den Reichsständen der lutherischen Reformation als grundlegendes Bekenntnis zu ihrem Glauben vorgelegt. Noch heute gehört sie zu den verbindlichen Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen. Der Artikel 16 der Konfession trägt den Titel *Von der Polizei (Staatsordnung) und deren weltlichem Regiment*. Darin ist festgehalten, dass eine legitim eingesetzte öffentliche Regierung zur guten Ordnung Gottes gehöre. Wörtlich, an Luthers' Bibelübersetzung angelehnt, heißt es:

> „Denn das Evangelium (…) stößt nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sondern will, dass man solches alles halte als Gottes Ordnung und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder nach seinem Beruf, beweise."[30]

Luthers Aufrufe zur ‚Bestrafung' der Juden

Nachdem Luther die Deutschen zur Arbeit ‚berufen' hatte, forderte er sie zur Bestrafung und Vertreibung der Juden auf, da diese nur auf Kosten christlicher Arbeit leben würden. In seiner Spätschrift *Wider die Juden und ihre Lügen* von1543 stellte er Juden auf eine Stufe mit dem Teufel und klagte:

> „Sie leben bei uns zu Hause, unter unserem Schutz und Schirm, brauchen Land und Straßen, Markt und Gassen. Und die Fürsten und die Obrigkeit sitzen dabei, schnarchen und haben das Maul offen, lassen die Juden aus ihrem offenen Beutel und Kasten nehmen, stehlen und rauben, was sie wollen, das heißt sie lassen sich selbst und ihre Untertanen durch der Juden Wucher schinden und aussaugen und mit ihrem eigenen Geld sich zu Bettlern machen. (…) Wenn ein Dieb zehn Gulden stiehlt, so muss er hängen, raubt er auf der Straße, so ist der Kopf verloren. Aber ein Jude, wenn er zehn Tonnen stiehlt und raubt durch seinen Wucher, so ist er (uns) lieber als Gott selber."[31]

Er fuhr fort:

> „Jawohl, sie halten uns Christen in unserm eigen Land gefangen. Sie lassen uns arbeiten im nassen Schweiß, Geld und Gut gewinnen. Sitzen sie dieweil hinter dem Ofen, faulenzen, pompen und braten Birnen, fressen, saufen, leben sanft und wohl von unserm erarbeitetem Gut. Haben uns und unser Güter gefangen durch ihren verfluchten Wucher, spotten dazu und speien uns an, das wir arbeiten und sie faule Juncker lassen sein von dem unsern und in dem unserm. Sind also unsere Herrn, wir ihre Knechte mit unserm eigen Gut, Schweiß und Arbeit, fluchen darnach unserm Herrn und uns zu Lohn und zu Dank."[32]

---

20 Vgl. ebd., S. 107f.

21 Vgl. Weiss, a. a. O., S. 48.

22 Vgl. Scheit, *Verborgener Staat, lebendiges Gel*d, S. 66.

23 Vgl. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, a. a. O., S. 101.

24 Vgl. Weiss, a. a. O., S. 47.

25 Vgl. Weber, a. a. O., S. 43f.

26 Vgl. David Nirenberg, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens,* München 2015, S. 254.

27 Vgl. Weber, S. 106.

28 Ebd., S. 45.

29 Vgl. ebd., S. 46.

30 Zit. n. Weber, a. a. O., S. 146.

31 Martin Luther, *Von den Juden und ihren Lügen*, 1543, in: Dr. Martin Luther, Werke, Band 53, Weimarer Ausgabe 1920, S. 482 u. 489.

32 Ebd., S. 521.

Vergessen war die Tatsache, dass es die Christen gewesen waren, die den Juden Arbeitsverbote erteilt und sie zum Geldverleih gedrängt hatten. Nach seinem Wehklagen über den Müßiggang und ‚Wucher' der Juden rief der Wittenberger Prediger die Christen zu folgenschweren antijüdischen Taten auf:

> „Moses schreibt Deutero[nomium] XIII., das, wo eine Stadt Abgötterei triebe, soll man sie mit Feuer ganz verstören und nichts davon behalten. Und wenn er jetzt lebte, so würde er der erste sein, der der Juden Schulen und Häuser ansteckt. (…) Und nicht not ist, das sie zu solcher Abgötterei eigen, freie Kirchen haben sollten. Zum anderen, das man auch ihre Häuser des gleichen zerbreche und zerstöre. Denn sie treiben eben dasselbige drinnen, das sie in ihren Schulen treiben. Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder Stall tun, wie die Zigeuner, auf das sie wissen, sie seien nicht Herrn in unserem Lande, wie sie rühmen."[33]

Hier konzentriert Luther seinen Hass bereits auf die beiden späteren Hauptopfergruppen (Juden sowie Sinti und Roma) des Nationalsozialismus und stilisiert sie zu zentralen Angriffsobjekten. In Juden und ‚Zigeunern' sah er eine Bande von vaterlandslosen Gesellen, die sich aus allen Ländern zusammengerottet hätten, um den guten und rechtschaffenen Leuten Schaden anzutun – er bezichtigt sie der Spionage im Dienst der Türken, machte sie für Kinderraub und sonstige „Meuchelschäden"[34] verantwortlich. In seinem antijüdischen Aktionsplan heißt es weiter:

> „Zum dritten, das man ihnen nehme alle ihre Betbüchlein und Talmudisten, darin solche Abgötterei, Lügen, Fluch und Lästerung gelehret wird. Zum vierten, das man ihren Rabbinern bei Leid und Leben verbiete, hinfort zu lehren. (…) Zum fünften, das man den Juden das Geleit und Straße ganz und gar aufhebe. Denn sie haben nichts auf dem Lande zu schaffen, (…) Zum sechsten, das man ihnen den Wucher verbiete und nehme ihnen alle Barschaft und Kleinod an Silber und Gold, (…) Alles, was sie haben (wie droben gesagt) haben sie uns gestohlen und geraubt durch ihren Wucher, weil sie sonst kein andere Nahrung haben. (…) Zum siebenten, das man den jungen Juden und Jüdinnen in die Hand gebe Flegel, Axt, Karst, Spaten, Rocken, Spindel und lasse sie ihr Brot verdienen im Schweiß der Nasen, (…). Denn es taugt nicht, das sie uns verfluchten Gojim wollten lassen im Schweiß unseres Angesichts arbeiten und sie, die heiligen Leute, wollen es hinter dem Ofen mit faulen Tagen, Feisten und Pompen verzehren. Und drauf rühmen lästerlich, dass sie der Christen Herrn wären von unserm Schweiß. Sondern man müsste ihnen das faule Schelmenbein aus dem Rücken vertreiben. Besorgen wir uns aber, dass sie uns möchten an Leib, Weib, Kind, Gesinde, Vieh etc. Schaden tun, wenn sie uns dienen oder arbeiten sollten, weil es wohl zu vermuten ist, das solch edle Herrn der Welt und giftige, bittere Würmer keiner Arbeit gewöhnt, gar ungern sich so hoch demütigen würden unter die verfluchten Gojim, so lasst uns (…) mit ihnen rechnen, was sie uns abgewuchert, und darnach gütlich geteilet, sie aber immer zum Land ausgetrieben. (…) Drum immer weg mit ihnen."[35]

33 Ebd., S. 523.

34 Albert H. Friedlander, *Martin Luther und die Juden*, in: Kremers (Hg.), a. a. O., S. 204.

35 Ebd., S. 523–526.

Zusammenfasst: Luther rief dazu auf, Synagogen, Schulen und Häuser der Juden in Brand zu stecken, die jüdische Bevölkerung gemeinsam mit den Sinti und Roma in Viehställe zu sperren; sie zu demütigen und zu berauben, zu Zwangsarbeit zu verpflichten und sie schließlich für immer aus allen deutschen Gebieten zu vertreiben.

Das Niederbrennen von Synagogen sowie die Vertreibung und Ermordung von Juden waren bereits vor Luther häufige Verbrechen im christlichen Europa gewesen. Durch Luther erhielten sie jedoch ein ideologisches Fundament. Mit seinem ‚Immer-weg-mit-ihnen' zielte er keineswegs ‚nur' auf die Vertreibung der Juden, sondern kalkulierte auch ihre Tötung ein. Seine Forderung, die Juden „wie die Zigeuner" zu behandeln, die 1498 durch ein Freiburger Reichstagsedikt im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation für vogelfrei erklärt wurden, ging davon aus, dass jedermann sie so straffrei töten konnte.[36] Nach dem Erlass des Reichstagsedikts von Freiburg wurden ‚Zigeunerjagden' veranstaltet und Sinti und Roma, an Bäumen erhängt.[37] Erste Erwähnung findet der Aufenthalt von Sinti und Roma in Deutschland in einer Urkunde der Stadt Hildesheim aus dem Jahre 1407. 1423 stellte König Sigismund einen Schutzbrief aus, der sie vor Übergriffen bewahren sollte. Doch bereits 1551 erging auf dem Reichstag zu Augsburg ein Erlass, der alle ‚Zigeuner' aufforderte, binnen drei Monate das Land zu verlassen.[38] In ähnlicher Weise hatte der Reichstag von Worms 1521 die Weisung erlassen:

> „Juden, die wuchern oder auf Diebesgut leihen, sollen von niemandem beherbergt werden und im Reich keinen Frieden und kein Geleit haben."[39]

Als zentrale Figur der Reformation hatte Luther fortan den stärksten Einfluss auf den Glauben der Deutschen, ihre Verehrung der Arbeit und ihren Judenhass.

Luther bediente mit seinen Schriften die Ressentiments des verarmten Adels, der Handwerker und der im Deutschen Bauernkrieg 1525 geschlagenen Landarbeiter gegen Bettler, Türken, Sinti und Roma - und vor allem gegen Juden.[40] Die Obrigkeit hatte sich – mit moralischer Unterstützung des Klerus, nicht zuletzt von Luther selbst – die unzufriedenen Massen gewaltsam vom Hals halten können. Luthers Predigten waren geeignet, in den in ihren sozialrevolutionären Zielen enttäuschten Bauern, die im Frühjahr ihr Korn für die Aussaat nur bekamen, wenn sie die zu erwartende Ernte schon verpfändeten, den Glauben wachsen zu lassen, dass der Geldleiher, der ‚jüdische Wucherer' die Schuld an ihrem (finanziellen) Unglück trage.[41]

Luthers Innovation lag nicht in den Forderungen, Synagogen, Schulen und Wohnhäuser der Juden niederzubrennen, die jüdische Bevölkerung zu erniedrigenden Handarbeiten zu zwingen und sie dann zu vertreiben, seine Innovation war darin begründet, all dies zum Programm der Reformation und des aus ihr sich konstituierenden deutschen Nationalismus zu erheben.

36 Vgl. Wolfgang Wippermann, *Luthers Erbe. Eine Kritik des deutschen Protestantismus,* Darmstadt 2014, S. 95.

37 Vgl. ebd., S. 118.

38 Vgl. Wolfgang Seibert, *Sinti, Roma und die Juden. Sind sie eine Schicksalsgemeinschaft,* in: Jüdische Rundschau, Nr. 1(17), Januar 2016, S. 18.

39 Zit. n. Schuder/Hirsch, a. a. O., S. 362.

40 Vgl. ebd., S. 409.

41 Vgl. ebd., S. 410.

In der ebenfalls 1543 publizierten Schrift *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*[42] bezieht sich Luther nicht auf den Wucher und die Ausbeutung deutscher Arbeit durch die Juden, sondern auf deren angebliche Zauberkünste.
Er phantasierte von der ‚Judensau', die an der Stadtkirche von Wittenberg ikonografisch in Stein gemeißelt prangte. Juden als Schweine darzustellen ist eine besonders infame Beleidigung, denn in der jüdischen Überzeugung gelten Schweine als unreine Tiere, die nach den Speisevorschriften nicht verspeist werden dürfen.[43] Noch zweihundert Jahre nach Luthers Tod waren an der Wittenberger Stadtkirche, wohl unter dem Eindruck seiner Schrift, neben der ‚Judensau', die Worte ‚Rabbini' und ‚Schem Hamphoras' zu lesen.[44] Als direkte Folge der judenfeindlichen Schriften Luthers von 1543 wurde die Ausweisung der Juden aus Hessen verfügt. Und der Landesherr des Wittenberger Theologen, der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, befahl noch im selben Jahr die Ausweisung der Juden aus Sachsen und untersagte ihnen unter Androhung von harter Strafe den Durchzug durch sein Territorium. Luthers Schriften, so gab er zu verstehen, hätten ihn belehrt.[45] Bereits 1532 hatte Luther notiert:

> „Wenn ich einen Juden zum Taufen finde, dann will ich ihn auf die Elbbrücke führen, ihm einen Stein an den Hals hängen und ihn dann ins Wasser stoßen, indem ich ihn so im Namen Abrahams taufe; diese Canaillen ziehen nur uns und unsere Religion ins Lächerliche."[46]

Luther war geradezu besessen von der Vorstellung eines endzeitlichen Entscheidungskampfes zwischen den Anhängern und Gegnern des Evangeliums,[47] in dem er die Juden im Bündnis mit Papisten, Ketzern und Türken als Feinde betrachtete. 1538 saß Luther Gerüchten aus Böhmen, Mähren und Polen auf, dort würden Anhänger der Reformation auf jüdische Anstiftung hin mit der fremden Religion sympathisieren. Sie würden Sabbat feiern, einige hätten sich gar beschneiden lassen und viele Christen würden zum Judentum übertreten.[48] Dies kommentierte der Reformator mit den Worten: „Lieber sollte man meiner Katharina und allen Frauen die linke Brust wegschneiden."[49] Bei den Sabbathern handelte es sich tatsächlich um eine kleine Gruppe von christlichen Täufern in Schlesien, die auf die nahe Wiederkunft des Messias hofften und dafür eintraten, den Sabbat einzuhalten. Noch im selben Jahr verfasste Luther das Sendschreiben *Wider die Sabbather*, in dem er gegen das jüdische Gesetz polemisierte. Darin behauptete er, jüdische Missionare würden versuchen, Christen zum Einhalten des Sabbats zu verpflichten und zur Beschneidung zu bewegen.[50] Er schrieb apodiktisch: „Hier ist nun die Zeit zu fragen: Lügt Gott oder lügt der Jude?" und antwortete selbst: „Aber es braucht keiner zu fragen, sondern es ist erwiesen, dass die Juden lügen."[51] Am 31. Dezember 1539 verkündete Luther gegenüber Freunden:

> „Ich kann die Juden nicht bekehren; unser Herr Jesus Christus hat es auch nicht vermocht. Aber ich kann ihnen ihren Schnabel schließen, so dass ihnen nichts anderes übrigbleibt, als auf dem Boden ausgestreckt bleiben zu müssen"[52]

Luther als Kombattant der weltlichen Obrigkeit
Schon während des blutig niedergeschlagenen Bauernaufstands von 1525 stellte sich der Wittenberger Reformator auf die Seite des reaktionären Adels und des konservativen Klerus.

> „Viele Bauern und Handwerker in der Anhängerschaft Luthers hatten zunächst erwartet, die neue Bewegung werde nicht nur die Freiheit von Rom, sondern auch die Befreiung von der Leibeigenschaft und der Tyrannei der Fürsten und Adligen mit sich bringen. Im großen Bauernkrieg von 1524 bis 1526 marschierten viele unter Bannern, die Luthers Namen trugen."[53]

Doch dieser enttäuschte ihre Hoffnungen zutiefst.

> „Haßerfüllt rief er die Fürsten von der Kanzel herab dazu auf, die Revolutionäre mit Feuer und Schwert zu vernichten. Sie gehorchten ihm mit Vergnügen und richteten ein ungeheures Blutbad an."[54]

Der protestantische Pfarrer Thomas Müntzer wurde als Anführer des Aufstandes am 27. Mai 1525 im thüringischen Ort Mühlhausen in Anwesenheit katholischer und evangelischer Regionalfürsten enthauptet. Im Gegensatz zu den elsässischen Bauern, die die Vertreibung der jüdischen Bevölkerung forderten, hatte Müntzer die Juden ausdrücklich in die von ihm angestrebte ‚Ordnung der Gerechtigkeit' mit eingeschlossen.[55] In den Bauernkriegen manifestierte Luther sein enges Bündnis mit der landesherrlichen Obrigkeit. Theologisch stellte er der inneren Freiheit eine unwandelbare, durch Gott gegebene weltliche Ordnung entgegen. Die Pflicht zum Gehorsam trat an die erste Stelle seines Katechismus; jeder Christ sollte zu einem gehorsamen Untertanen erzogen werden. Dabei verband sich das „Motiv eines bedingungslosen Gehorsams gegenüber der Obrigkeit", so Poliakov, „mit einem nationalen Prophetentum."[56]

42 „Das Schem Hamphoras ist eine Bildung von 72 dreibuchstabigen Engelsnamen, die sich durch Buchstabenkombinationen aus den Versen 2. Mose 14,19–21 ergeben, aus denen das Tetagramm erstellt werden konnte." (Brosseler, a. a. O., S. 126.)

43 Da man Fleisch lange Zeit nicht konservieren konnte und Schweinefleisch höchst verderblich ist, hatte das Speisegesetz eine wichtige weltliche Funktion. Verhältnismäßig spät fing man an, Fleisch mittels Salz zu konservieren.

44 Vgl. Sybille Biermann-Rau, *An Luthers Geburtstag brannten die Synagogen.* Eine Anfrage, Stuttgart 2014, S. 31.

45 Vgl. ebd., S. 29; Schuder/Hirsch, a. a. O., S. 419.

46 Zit. n. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, a. a. O., S. 124.

47 Vgl. Heinz Schilling, *Luthers Wirkung, Ein Christ zwischen Verklärung und Verdammung,* in: Die Welt, 28.10.2016.

48 Vgl. Oberman, a. a. O., S. 155f.; Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus,* Bd. 2, S. 124f.

49 Zit. n. *Poliakov, Geschichte des Antisemitismus,* Bd. 2, S. 125.

50 Vgl. Nirenberg, a. a. O., S. 270.

51 Zit. n. Schuder/Hirsch, a. a. O., S. 394.

52 Zit. n. Poliakov, Geschichte des Antisemitismus, Bd. 2, a. a. O., S. 125.

53 Weiss, S. 50.

54 Ebd., S. 51.

55 Vgl. Schuder/Hirsch., S. 367f.

56 Poliakov, Geschichte des Antisemitismus, Bd. 2, a. a. O., S. 126.

Der zum 500. Jahrestag der Reformation im Norddeutschen Rundfunk verbreiteten Legendenbildung ist daher entschieden zu widersprechen. Dort wurde dem Radiopublikum erklärt, Luther sei zwar ein Judenhasser und Befürworter der Hexenverbrennung gewesen, doch habe er zugleich die Freiheit gepredigt und damit eine Revolution in Gang gesetzt. Dies belege, so Margot Käßmann, Luthers zentrale Schrift über die *Freiheit eines Christenmenschen* (1520).[57] Bereits ein flüchtiger Blick in dieses Werk enttarnt diese Darstellung als ein aus frommen Wünschen entstandenes Märchen. Luther beginnt mit den Worten:

> „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan."[58]

Diese Dialektik löst der Reformator im Folgenden auf, indem er den ersten Satz allein auf die religiöse Freiheit gegenüber dem Papst und die kirchliche Obrigkeit bezieht, während er im zweiten Satz alle Christen zur untertänigen Knechtschaft gegenüber weltlicher Obrigkeit aufruft. So ist festzuhalten: Luther war ein Judenhasser, Befürworter der Hexenverbrennung und Verfechter des Kadavergehorsams gegenüber weltlicher Macht.

In der ebenfalls 1520 publizierten Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* wandte sich Luther explizit an die Deutschen und forderte sie auf:

> „Eine jegliche Seele (…) soll untertan sein der Obrigkeit, denn sie trägt nicht umsonst das Schwert. Sie dienet Gott damit, zur Strafe der Bösen und zu Lob der Frommen."[59] Und weiter: „Darum lasset uns aufwachen, liebe Deutschen, (…), dass wir nicht teilhaftig werden aller armen Seelen, die so kläglich durch das schändliche teuflische Regiment der Römer verloren werden".[60] Denn: „Wie kommen wir Deutschen dazu, dass wir solche Räuberei, Schinderei unserer Güter vor dem Papst leiden müssen?"[61]

So prägte Luther zusätzlich zum Arbeitswahn und Antijudaismus auch die deutsche Staatshörigkeit. Maßgeblich war für ihn der *Brief an die Römer* von Paulus, in dem dieser „jedermann" ermahnt, der „Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat", „untertan" zu sein und ihr zu gehorchen (Römer 13,1). Aufgrund dieser Autoritätshörigkeit stellte sich Luther 1525 gegen die aufständischen Bauern, die nicht nur die religiöse, sondern auch die säkulare „Freiheit der Christenmenschen" im Hier und Jetzt forderten und sich dabei auf den Reformator beriefen. Doch dieser verlangte von den Aufständischen absoluten Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, ergriff Partei für die Fürsten und rief diese auf, rücksichtslos mit ‚Feuer und Schwert' gegen die Bauern vorzugehen. So mündete der Protest gegen den Ablasshandel in eine autoritäre Fürstenreformation. Luthers Beschwerden gegenüber der römisch-katholischen Kirche artikulierten die seit langem bestehenden Ressentiments seiner Landsleute gegenüber französischer und italienischer Dominanz. Die Fürsten ergriffen dagegen die Gelegenheit, die Macht Roms zu begrenzen und das beträchtliche Vermögen der katholischen Kirche zu konfiszieren. Die protestantische Kirche wurde von Beginn an faktisch von den Fürsten geleitet und repräsentiert. Sie übernahmen die früheren Amtsbefugnisse der katholischen Bischöfe. Auf Grundlage des Augsburger Religionsfriedens von 1533 war es jedem Fürst zudem gestattet, über die Konfession seiner Untertanen zu verfügen. Somit verfügten die evangelischen Fürsten nicht nur über die weltliche, sondern auch über die geistliche Gewalt. Dies gab ihnen die Legitimation, alle in ihren Gebieten Lebenden unter ihre Herrschaft zu zwingen und alle revolutionären Bestrebungen zu unterdrücken. Diese Form autoritärer Herrschaft manifestierte sich später in Preußen, dem ersten und mächtigsten protestantischen Staat.

Der lutherische Arbeitsethos folgte der Ordnung des Ständestaats, die Schranken zwischen den Ständen waren undurchlässig und ein sozialer Aufstieg unmöglich. Das daraus resultierende und bis heute gängige Motto lautet: Schuster, bleib bei Deinen Leisten. Es steht konträr zur angelsächsischen Vorstellung der Aufstiegsmöglichkeiten ‚vom Tellerwäscher zum Millionär'.

Beständig verwendete Luther den Begriff Wucher als antijüdischen Code. Schon 1524 protestierte er in seiner Schrift V*on Kaufhandlung und Wucher* scharf gegen die als jüdisch empfundene Arbeitsform des Geldverleihens auf Zins – ohne, dass er die Juden explizit erwähnte. Er klagte vielmehr: „Gott hat uns Deutsche dahin geschleudert, dass wir unser Geld und Silber müssen in fremde Länder stoßen, alle Welt reich machen und selbst Bettler bleiben."[62] Schuld sei das

> „Werk, das der Wucher tut; das ist: dass er alle Länder, Städte, Herren, Völker beschweret, aussaugt und ins Verderben bringt. (…) Drum ist nicht Wunder, dass die Zinsjuncker so geschwind vor anderen Leuten reich werden. (…) sie wollen ihrer Zinsen und Guts gewiss und sicher sein und darum Geld von sich tun, dass es bei ihnen nicht in der Gefahr bleibe; und viel lieber ihnen ist, dass andere Leute damit arbeiten und in der Gefahr stehen, dass sie dieweil müßig und faul sein mögen und doch also reich bleiben oder werden."[63]

In den Zielen ‚Wucherbekämpfung und Judenaustreibung' konnte sich Luther jederzeit im Bündnis mit den deutschen Zünften sehen.[64] Georges-Arthur Goldschmidt weist darauf hin, dass der Begriff Wucherer seit Luther mit Jude assoziiert wird.[65] Viele Briefe des Reformators belegen sein Ziel, die Juden zu vertreiben und ihre Vorrechte kassieren zu wollen, womit er in Sachsen, Brandenburg, Thüringen, Braunschweig und Schlesien auch Erfolg hatte.[66] Der gegen den Ablasshandel und den Wucher polemisierende Luther wendete sich gegen ‚Eigennutz'

---

57 Vgl. NDR Info, 26.10.2017, 17.55 Uhr.

58 Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), in: Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, Weimar 1897, S. 21.

59 Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation,* a. a. O., S. 409.

60 Ebd., S. 415.

61 Ebd., S. 417.

62 Martin Luther, *Von Kaufhandlung und Wucher,* in:D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 15. Band, Weimar 1899, S. 294.

63 Martin Luther, *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524),,a. a. O., , S. 350, 353 u. 357 ff.

64 Vgl. Brosseder, a. a. O., S. 138.

65 Vgl. Georges-Arthur Goldschmidt, *Der Deutsche und das Ressentiment.* Eine Antwort auf Alain Finkielkraut, in: sans phrase, Heft 6, Frühjahr 2015, S. 29.

66 Vgl. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, a. a. O., S. 122; Nirenberg, a. a. O., S. 268.

und die Bildung von Monopolen. Dabei klagte er besonders über die „engländer Kaufleute".[67] Um all dies ‚Böse' zu bekämpfen, forderte er ein strenges Regiment der Obrigkeit:

> „Drum ist in der Welt not ein streng, hart, weltlich Regiment, das die Bösen zwinge und dringe, nicht zu nehmen, noch zu rauben und wieder zu geben, was sie borgen. (…) Recht tät hie weltliche Obrigkeit, dass sie solchen nähme alles, was sie hätten, und triebe sie zum Lande aus. (…) Es soll und muss das weltlich Schwert rot und blutrünstig sein.(…) Sonst, wo man eitel Liebe sollt üben, da würde jedermann wollen essen, trinken, wohlleben von der andern Gut und niemand arbeiten, ja jedermann würde dem andern das Seine nehmen."[68]

Die erste Kritik an Luthers Antijudaismus

Zum jüdischen Kontrahenten Luthers und aller Judenhasser der Reformationszeit wurde Josel von Rosheim (1476–1554), eigentlich Joselmann Ben Gershom Loans. Er lebte als Rabbiner, Händler und Geldverleiher im elsässischen Rosheim und war zunächst Sprecher, Vorsteher und Leiter der jüdischen Gemeinden im Elsaß. Allmählich übernahm er die Rolle eines anerkannten überregionalen Interessenvertreters der Juden. 1520 verlieh ihm Kaiser Karl V. (1500–1558) das Privileg, als oberster Vertreter für die rechtlichen und religiösen Angelegenheiten der jüdischen Gemeinden im Heiligen Römischen Deutscher Nation und in Polen zu fungieren. In den Folgejahren setzte er sich energisch für jüdische Angelegenheiten ein und erwirkte beispielsweise einen Schutzbrief des Kaisers für alle im Reich lebenden Juden. Während des Bauernkrieges überzeugte Josel von Rosheim in einer längeren Disputation die Anführer der elsässischen Bauern, die beschlossen hatten, Rosheim zu stürmen, Stadt und Juden zu verschonen.[69] 1530 wurde den Juden durch eine kaiserliche Polizeiordnung das Tragen des Gelben Flecks aufgezwungen, um sie von den Christen des Reiches visuell unterscheidbar zu machen.[70] Durch seine Einsprüche beim Kaiser konnte Josel von Rosheim 1541 die Rücknahme des Erlasses zum Tragen des Gelben Flecks und die Streichung der diskriminierenden Leibzölle für Juden.[71]

Auf dem Reichstag von Augsburg trat er 1530 erfolgreich den antijüdischen Anschuldigungen und Forderungen im Handbuch *Der gantz Jüdisch' Glaub* des Augsburger Konvertiten Antonius Margaritha entgegen. Dieses Buch stellte alles, was in mühsamen Verhandlungen mit dem Kaiser erreicht worden war, in Frage: Die kaiserliche Verpflichtung, Leben und Eigentum der Juden zu schützen, das ausdrückliche Verbot der Zwangstaufe von Juden, die Bestimmung, von Juden keine anderen Zölle zu nehmen als die üblichen, den freien Umzug von einer Stadt in die andere und die gleiche Sicherheit, die man Christen in Krieg und Frieden garantierte. Margaritha erhob in Augsburg die Anschuldigungen, Juden würden Christus verdammen und lästern, die Christen von ihrem Glauben abbringen und die Obrigkeiten, denen sie unterworfen sind, unterminieren.[72] Margarithas Buch wurde trotz seiner Widerlegung in den folgenden Jahrhunderten immer wieder als Quelle für antijudaistische Pamphlete verwendet. Josel von Rosheim schrieb über Margaritha: Er „ging nachher zu Luther und wurde wie Dornen in unserer Seite."[73] Der gantz Jüdisch Glaub lieferte Luther das wichtigste Material für seine antijüdischen Verleumdungen und Verunglimpfungen.[74]

Auf dem Reichstag von Augsburg verlas Josel von Rosheim im Namen der gesamten Judenheit seine *Takkanot,* das heißt Bestimmungen, die besonders den Geldgeschäften zwischen Juden und Christen einheitliche Regeln verliehen. So konnte er eine Reihe antijüdischer Verordnungen, die den Juden Wucherzins und Geldbetrug vorwarfen, unterbinden. In den nächsten Jahren verteidigte Josel von Rosheim jüdische Gemeinden im deutschen Lande sowie in Ungarn und Tschechien gegen drohende Vertreibungen.[75]

> „Im August 1536 erließ Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen ein Edikt, das Juden unter Androhung des Todes verbot, sich in Sachsen aufzuhalten und dort zu arbeiten. Ebenso wurde ihnen die Durchreise untersagt und jeglicher Geleitschutz entzogen. Ob Luther hier seine Hand im Spiel hatte, ist nicht erwiesen."[76]

Belegt ist jedoch, dass Josel von Rosheim Luther 1537 um ein Gespräch ersuchte, um ihn zur Intervention gegen dieses Edikt zu bitten. Viele Juden hatten 1523 mit Dankbarkeit auf Luthers Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* reagiert. Sie hofften, Luthers Wirken werde ihr schweres Los als verachtete und unterdrückte Minderheit im christlichen Abendland lindern und ihnen ein Leben in Achtung und Freiheit ermöglichen.[77] Ihre Hoffnungen wurden bitter enttäuscht. Luther weigerte sich 1537 – trotz eines Empfehlungsschreibens des Straßburger Reformator Wolfgang Capito – ihren Vertreter zu empfangen, Er wies die Bitte, sich beim Kurfürsten für die Juden einzusetzen, in einem Antwortschreiben zurück und erklärte, er habe nicht die Absicht, „die Juden durch seine Gunst in ihrem Irrtum zu bestärken."[78] Er fügte hinzu: „Es soll nicht gehen, was Ihr hofft".[79] Bereits 17 Jahre zuvor hatte Luther trotz seiner damals vorgeblich projüdischen Einstellung eine ähnliche Bitte verfolgter Juden abgewiesen. Die Regensburger Juden, denen die unmittelbare Vertreibung drohte, hatten sich hilfesuchend an ihn gewandt und dem Bittschreiben sein eigenes Kirchenlied ‚Aus tiefer Not schrei ich zu Dir', geschrieben in hebräischen Lettern, beigelegt. Doch eine Antwort blieb aus.[80] Nach der Lektüre der so entstandenen judenfeindlichsten Schrift des Reformators *Von den Juden und ihren Lügen* kam Josel von Rosheim zum Schluss,[81] dass niemals ein Hochgelehrter den Juden ein solch unmenschliches Buch auferlegt

---

67 Vgl. Martin Luther, *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524), a. a. O., , S. 329.

68 Ebd., S. 323 u. 327.

69 Vgl. Schlickewitz, a. a. O.

70 Vgl. Degani, a. a. O., S. 32f.

71 Vgl. Schlickewitz, a. a. O.

72 Vgl. Schuder/Hirsch, S. 370.

73 Zit. n. Schuder/Hirsch, a. a. O., S. 371.

74 Vgl. Biermann-Rau, a. a. O., S. 37.

75 Vgl. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, a. a. O., S. 56 u. 128 ff.

76 Brosseder, a. a. O., S. 125.

77 Vgl. Heinz Kremers, *Martin Luther und die Juden – ein Problem in Predigt und Unterricht*, in: ders. (Hg.), S. 416.

78 Brosseder, a. a. O., S. 125.

79 Zit. nach Schuder/Hirsch, a. a. O., S. 393.

80 Vgl. Biermann-Rau, a. a. O., S. 20; Willi Winkler, *Luther. Ein deutscher Rebell,* Berlin 2016, S. 303.

81 Vgl. Brosseder, a. a. O., S. 125.

habe.[82] Im Mai 1543 schrieb Josel von Rosheim im Namen der jüdischen Gemeinden an den Rat der Stadt Straßburg. Er bat, Luthers Schrift zu verbieten und für Straßburg keine neue Auflage zuzulassen.[83] Schon verlangte das Volk auf den Gassen, man solle die Juden totschlagen. Er bot sich an, mit Luther oder jedem anderen Gelehrten des Reichs mündlich oder schriftlich über das Buch zu disputieren – vergeblich. Im Juli 1543 richtete er eine weitere Eingabe an den Rat der Stadt Straßburg und warnte, Luthers judenfeindliche Bücher seien „mit Blut geschrieben" und würden „den gemeinen Pöbel aufsässig zu Raub und Mord"[84] machen. In seinen Memoiren notierte er über Luther: „Er hat in Wahrheit unsere Lage sehr gefährlich gemacht!"[85] Mit dem Tod von Josel von Rosheim verloren die jüdischen Gemeinden ihren wichtigsten Vertreter und Fürsprecher. In der Folgezeit wurde es für sie immer schwieriger, ihre Interessen bei den kaiserlichen Behörden durchzusetzen.

Antijüdisch bis ins Grab

Selbst für seine eigene todbringende Krankheit machte Luther die Juden verantwortlich. Im Februar 1546 unternahm der 63jährige, stark übergewichtige Mann, der an einer Verengung der Herzkranzgefäße litt, eine anstrengende Reise in seinen Geburtsort Eisleben. Einige an anderen Orten vertriebene jüdische Flüchtlinge hatten dort jüngst Asyl erhalten. Luther versicherte, er werde alles tun, damit sie auch aus Eisleben vertrieben würden.[86] Am 1. Februar 1546 schrieb er an seine Frau:

> „Ich bin ja so schwach gewesen auf dem Weg hart vor Eisleben. Das war meine Schuld. Aber wenn Du wärest da gewesen, so hättest Du gesagt, es wäre der Juden oder ihres Gottes Schuld gewesen. Denn wir mussten durch ein Dorf hart vor Eisleben, da viele Juden innen wohnen, vielleicht haben sie mich so hart angeblasen. So sind hier in der Stadt Eisleben jetzt über fünfzig Juden wohnhaftig. Und wahr ist es, da ich bey dem Dorf fuhr, ging mir ein solcher kalter Wind hinten zum Wagen ein auf meinen Kopf (…) als wollte es mir das Hirn zu Eis machen. Solches mag mir zum Schwindel geholfen haben."[87]

Noch in seiner letzten Predigt am 15. Februar 1546 in Eisleben, vier Tage vor seinem Tod, demonstrierte Luther seinen Judenhass. Er nahm in dieser Rede Partei für Albrecht VII., den Grafen von Mansfeld, der für die Ausweisung der Juden aus seinen Gebieten im östlichen Harzvorland mit den Städten Eisleben und Sangershausen eintrat. In seiner Argumentation wies er über den lokalen Fall hinaus: Die Vertreibung der Juden sei eine dringliche Aufgabe für alle deutschen Länder.[88] Seine Argumentation gründete auf Verschwörungstheorien:

> „Sie sind unsere öffentlichen Feinde (…) und wenn sie uns alle töten könnten, so täten sie es gerne und tuns auch oft, sonderlich die sich für Ärzte ausgeben. (…) So können sie auch die Arznei, so man in Welschland kann, da man einem ein Gift beibringt. (…) Die Kunst können sie (…), da setze es keinen Zweifel. Dass der ein verböster Jude ist, der nicht ablassen wird, Christum zu lästern, dich auszusaugen und (wo er kann) zu töten."[89]

Dann gab er seiner Hoffnung Ausdruck, dass „alle Juden (…) endlich zu Grund und Boden gehen müssen."[90] Luthers Entwicklung zum Prediger des Judenhasses fasst Ditfurth wie folgt: Er „saugte jeglichen Antisemitismus seiner Zeit begierig auf, reicherte ihn an, um ihn schließlich mit seinen Schmähschriften hochgiftig und hochkonzentriert wieder auszuspeien."[91] Ein präzises Resümée. Nicht zutreffend ist hier einzig der Begriff ‚Antisemitismus', denn Luther betrachtete die Juden nicht als Rasse, sondern als verstockte Glaubensgemeinschaft, die den christlichen Messias leugne und lästere und das Christentum durch Wucher ausbeute – was den lutherischen Antijudaismus freilich um keinen Deut weniger schlimm als den späteren Antisemitismus macht. So stellte Poliakov mit einigem Recht die Frage:

> „Muss vielleicht ein wirklicher Christ, der seinen Gott in der Weise eines Martin Luther anbetet, nicht schließlich unvermeidlich die Juden aus ganzer Seele verabscheuen und sie mit allen Kräften bekämpfen?"[92]

Luthers Erbe

In Braunschweig fachten die Worte Luthers bereits 1543 antijüdische Unruhen an, die die Vertreibung der jüdischen Bevölkerung zur Folge hatten. Nach seinem Tod inspirierten sie zur Zerstörung der Berliner Synagoge 1572 und zu den Vertreibungen aus Brandenburg (1573) und der Pfalz (1575). Die wenigen auf deutschen Territorien verbliebenen Juden lebten in den von katholischen Bischöfen regierten Gebieten unter dem Schutz des Kaisers.[93] Ein aus Braunschweig ins Heilige Land geflüchteter Jude schrieb, Ursache seines Exils seien „dieser üble Priester Martin Luther und die anderen Bösewichter, die von diesem Erzhäretiker abstammen".[94]

Die Ausbreitung des Protestantismus im Deutschen Reich ging mit einer Flut judenfeindlicher Pamphlete und Plakate einher, in denen Luthers bösartige Angriffe häufig kunstvoll aufbereitet wurden.[95] 1602 wurde im lutherischen Konfessionsmilieu die Figur des Ahasver geprägt, des ewigen, unstet durch die Jahrhunderte vagabundierenden Juden, die Luthers Verdikt bildhafte Gestalt verlieh, nach dem die Vertreibung der Juden ins Exil die ewige Strafe für ihre Schuld am Tod Jesus Christi sei.[96] Die 1602 im Deutschen Reich publizierte *Kurze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden mit Namen Ahasversus* war ungemein po-

82 Vgl. Biermann-Rau, a. a. O., S. 30.

83 Vgl. Pinchas Lapide, *Stimmen jüdischer Zeitgenossen zu Martin Luther,* in: Kremers (Hg.), a. a. O., S. 181f.

84 Zit. n. Schuder/Hirsch, a. a. O., S. 419.

85 Zit. n. Poliakov, Geschichte des Antisemitismus, Bd. 2, a. a. O., S. 122.

86 Vgl. Nirenberg, a. a. O., S. 272.

87 Martin Luther, Brief vom 1. Februar 1546, in: Dr. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe 1883§ff., Briefwechsel, Bd. 11, S. 275f.

88 Vgl. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, a. a. O., S. 122.

89 Martin Luther, *Eine Vermanung wider die Juden*, in: Dr. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. 51 (1914), S. 195.

90 Zit. n. Adam Weyer, *Die Juden in den Predigten Martin Luthers,* in: Kremers (Hg.), a. a. O., S. 167.

91 Jutta Ditfurth, *Der Baron, die Juden und die Nazis, Reise in eine Familiengeschichte*, Hamburg 2013, S. 29.

92 Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 2, a. a. O., S. 126f.

93 Vgl. Nirenberg, a. a. O., S. 268.

94 Zit. n. ebd., S. 268.

95 Vgl. Weiss, a. a. O., S. 45.

96 Vgl. ebd., S. 172.

pulär.[97] Der Ausdruck vom ‚ewigen Juden' setzte sich allein im deutschen Sprachraum durch und avancierte später zum Titel eines perfiden nationalsozialistischen Hetzfilms.[98]
Infolge der Reformation wurde in den evangelischen Kirchen des Deutschen Reiches der ‚Judensonntag' eingeführt. An diesem Jubiläumstag erinnerten die Prediger an die Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Tempels, die sie als Rache Gottes für die fehlende jüdische Anerkennung Jesu Christi als Messias darstellten. Erst in den 1970er Jahren wurde aus dem ‚Juden'- der ‚Israelsonntag'.[99] Wird nun statt der Rache Gottes an den Juden eine Rache Gottes an Israel gepredigt? Die verbreitete Verurteilung und Dämonisierung des jüdischen Staates in deutschen Kirchengemeinden deutet darauf hin.[100]
Die preußische Kirche, später auch die deutsche Gesellschaft, sind Luthers Weisungen gefolgt, indem sie die Juden für die negativen Momente des Geldwesens und des entstehenden kapitalistischen Zwangszusammenhangs verantwortlich machten. Zudem wurde die Berufung auf Luther und die Reformation in Preußen und im protestantisch geprägten deutschen Kaiserreich als Legitimation für einen deutschen Führungsanspruch in der Welt genutzt.[101] In der Textsammlung *Deutschland, Deutschland über alles* feierte die Studentenschaft der jungen Kyffhäuser 1896 den Reformator als ersten und starken Handwerker der deutschen Staatsbildung: „Martin Luther ist der erste, der mit mächtigem Hammer die deutsche Nation geschmiedet hat."[102] Gleichzeitig wurde Luther zum Vordenker des modernen Antisemitismus. Der Rassenfanatiker und Antisemit Theodor Fritsch zitierte in seinen Pamphleten *Beweismaterial gegen Jahwe* (1911) und *Der falsche Gott* (1916) ausführlich aus Luthers Tischgesprächen und der Schrift V*on den Juden und ihren Lügen*. Eine Kommentierung hielt er für überflüssig; der Text sprach für sich. Luthers Zitate waren ohnehin schwer an Schärfe zu überbieten, dessen Forderungen – zum Niederbrennen der Synagogen und zur Vertreibung der Juden – wurden ausführlich dokumentiert.[103] Der protestantische Pfarrer Eduard Lamparter (1869–1945), wies 1928 als Vorsitzender des 1890 gegründeten Vereins zur Abwehr des Antisemitismus zu Recht darauf hin, dass

> „(d)er Luther, welcher die zwei Schriften ‚Von den Juden und ihren Lügen' und ‚Vom Schem Hamphoras und dem Geschlecht Christi' niedergeschrieben hat (...) zum Kronzeugen des modernen Antisemitismus geworden" sei.[104]

Luther und der Nationalsozialismus
In den Monaten des Machtantritts der NSDAP wurde anlässlich des 450. Geburtstag des Reformators ein ‚Lutherjahr' gefeiert. Der Mönch aus Eisleben wurde zum ‚deutschen Revolutionär' erklärt, dessen Lebenswerk jetzt von Adolf Hitler vollendet werde. Hitler selbst sah sich in der Tradition von Luther, Friedrich dem Großen, Bismarck und Richard Wagner. Pfarrer Johannes Hossenfelder, Leiter der nationalsozialistischen Glaubensbewegung Deutscher Christen, erklärte 1933 zum Jahr „in dem Gott Deutschland Volk werden ließ". Das habe „Gott durch Adolf Hitler getan, den wir deshalb den größten Mann nach Dr. Martin Luther nennen können."[105] Entgegen der Auffassung des Nationalsozialismus als einer unchristlichen Bewegung manifestierte Punkt 24 des NSDAP-Parteiprogramms „den Standpunkt eines positiven Christentums."[106] Im Widerspruch zur Fraktion um Bormann, Rosenberg und Himmler wies Reichskanzler Hitler eine unchristliche oder antichristliche Haltung der Partei zurück, da eine solche den Kampf gegen das Judentum behindere. In seiner Regierungserklärung vom 1. Februar 1933 betonte er, dass die neue nationale Regierung das Christentum „in ihren festen Schutz" nehmen werde. Er schloss mit einem Gebet für die deutsche Arbeit: „Möge der allmächtige Gott unsere Arbeit in seine Gnade nehmen."[107] Nach den Reichstagswahlen am 5. März 1933 wurde am 21. März anlässlich der konstituierenden Sitzung des neuen Reichstages der Tag von Potsdam begangen. Vor der Garnisonkirche, in der der evangelische Festgottesdienst zelebriert wurde, kam es zum Handschlag zwischen Reichskanzler Hitler und Reichspräsident Paul von Hindenburg. Otto Dibelius, Generalsuperintendent der Kurmark, versuchte in seiner Predigt unter Verweis auf den Reformator und seinen Berufungsgedanken mit folgenden Worten jeden Widerstand gegen den neuen nationalsozialistischen Unstaat im Keim zu ersticken:

> „Wir haben von Martin Luther gelernt, dass die Kirche der rechtmäßigen staatlichen Gewalt nicht in den Arm fallen darf, wenn sie tut, wozu sie berufen ist. Auch dann nicht, wenn sie hart und rücksichtslos schaltet. Wir kennen die furchtbaren Worte, mit denen Martin Luther im Bauernkrieg die Obrigkeit aufgerufen hat, schonungslos vorzugehen, damit wieder Ordnung im Land werde."[108]

Millionen von Deutschen hörten die Liveübertragungen der Reden und Predigten am Tag von Potsdam am ‚Volksempfänger' und glaubten an den großen Schulterschluss zwischen der preußischen Tradition, die als Frucht des Protestantismus verstanden wurde, und dem Nationalsozialismus. Hindenburg, als Repräsentant des protestantischen Preußen, galt für sie als Brückenbauer zu Hitler. In vielen Predigten und Kommentaren wurde die nationalsozialistische Revolution auf eine Stufe mit der Reformation von 1517 gestellt.[109] Der Bundesdirektor des *Evangelischen Bundes* Fahrenhorst erklärte auf dem *Eislebener Luthertag* am 20. August 1933:

> „Wahrhaftig. Sie gehören zusammen, Martin Luther und Adolf Hitler, die Reformation von 1517 und die deutsche Erneuerung von 1933. (…) Damals wie heute sandte Gott einen Mann als Retter – damals den Bergmannssohn aus Eisleben, den Volkskanzler des Dritten Reiches heute."[110]

97 Vgl. Weiss, a. a. O., S. 54.

98 Vgl. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. 6, Emanzipation und Rassenwahn, Worms 1987, S. 153.

99 Vgl. Biermann-Rau, a. a. O., S. 34 u. 274.

100 Vgl. Gottesdienst am Israel-Sonntag. In der Stadtkirche in Waldkirch, Badische Zeitung, 8.8.2015.

101 gl. Schilling, a. a. O.

102 Zit. n. Günther B. Ginzel, *Martin Luther „Kronzeuge des Antisemitismus"*, in: Kremers (Hg.), a. a. O., S. 192.

103 Vgl. ebd., S. 194 ff.

104 Zit. n. ebd., S. 190.

105 Zit. n. Biermann-Rau, a. a. O., S. 66.

106 Zit. n. ebd., S. 305.

107 Zit. n. ebd., S. 309.

108 Zit. n. ebd., S. 68.

109 Vgl. ebd., S. 69.

110 Zit. n. ebd., S. 70.

Der Kirchenhistoriker Hans Preuß schrieb in der Herbstausgabe der *Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung* in einem Artikel:

> „Luther beginnt sein größtes Werk, die Bibelübersetzung auf der Wartburg, Hitler schreibt ‚Mein Kampf' auf der Festung Landsberg. Beide lieben ihr Deutschland, sind erdverbunden, Feinde von Zins und Wucher und kämpfen leidenschaftlich gegen das Judentum."[111]

Auf den Nürnberger Reichsparteitagen wurde Luthers Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* in einer gläsernen Vitrine prominent ausgestellt.[112]

Wie der Vertreter des deutschen Judentums, Josel von Rosheim, zu Luthers Zeiten sich mit Bitte um Unterstützung an diesen wandte, so richtete sich Rabbiner Dr. Leo Baeck, Vorsitzender der *Reichsvertretung der deutschen Juden*, am 30. März 1933 in der Hoffnung auf Solidarität mit folgenden Zeilen telegrafisch an den Evangelischen Oberkirchenrat der *Altpreußischen Union*, der größten evangelischen Landeskirche mit acht Kirchenprovinzen vom Rheinland über Schlesien bis nach Ostpreußen:

> „Die deutschen Juden erhoffen gegenüber den gegen sie gerichteten Bedrohungen ein baldiges Wort, das im Namen der evangelischen Religion von der evangelischen Kirche in Deutschland gesprochen wird."[113]

Ein entsprechendes Schreiben ging auch an den Vorsitzenden der katholischen *Deutschen Bischofskonferenz.* Doch keine der deutschen Kirchen solidarisierte sich in einer öffentlichen Erklärung mit den bedrohten Juden.[114] Bei den Reichstagswahlen war die NSDAP in den protestantischen Regionen im Norden Deutschlands – mit Ausnahme der Großstädte – besonders erfolgreich. Die katholischen Bischöfe hingegen legten schon vor 1933 ihren Gläubigen in vielen Hirtenbriefen nahe, dass eine Zugehörigkeit zur NSDAP unvereinbar mit der Treue zur katholischen Kirche sei.[115]

Die Zahl der Publikationen von Luthers Spätschriften stieg im Dritten Reich sprunghaft an. Der Stürmer bezog sich in vielen Ausgaben auf Luthers Pamphlete gegen die Juden.[116] *Die Nationalkirche*, das Monatsblatt der Deutschen Christen, warb 1938 für ein Buch mit dem Titel *Luther fordert Synagogenbrand.*[117] Der Thüringer Landesbischof Martin Sasse feierte im November 1938 die Reichspogromnacht und Luthers Geburtstag in einem Atemzug: „Der Geburtstag Martin Luthers! Wahrlich kein größerer Dienst hätte ihm gebracht werden können."[118] Kurz darauf veröffentlichte er unter dem Titel *Weg mit ihnen!* ein Kompendium antisemitischer Äußerungen Luthers, das bis zum Ende das Jahres 1938 bereits eine Auflage von 100.000 erreichte. Im Vorwort, das er am 23. November 1938 in der ‚Wartburgstadt Eisenach' verfasste, brachte er seine Freude über die aktuellen Ereignisse mit den Worten zum Ausdruck:

> Am 10. November 1938, an Luthers Geburtstag, brennen in Deutschland die Synagogen. Vom deutschen Volke wird zur Sühne für die Ermordung des Gesandschaftsrates von Rath durch Judenhand die Macht der Juden auf wirtschaftlichem Gebiete im neuen Deutschland endgültig gebrochen[119]

Dann empfahl er die Lektüre des, so wörtlich, „größten Antisemiten seiner Zeit":

> In dieser Stunde muss die Stimme des Mannes gehört werden, der als der Deutsche Prophet im 16. Jahrhundert aus Unkenntnis erst als Freund der Juden begann, der getrieben von seinem Gewissen, getrieben von der Erfahrungen der Wirklichkeit, der größte Antisemit seiner Zeit geworden ist, der Warner seines Volkes wider die Juden.[120]

1936 wurden Luthers Schriften aus dem Jahr 1543 unter dem Titel *Luthers Kampfschriften gegen das Judentum* neu aufgelegt.[121] Deutsche Christen und Nationalsozialisten beriefen sich zwischen 1933 und 1945 permanent auf Luthers antisemitische Schriften, die im angeblich so christfeindlichen Reich in hohen Auflagen gedruckt und massenhaft vertrieben wurden.[122] Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, dass keine verbindliche öffentliche Erklärung der deutschen Kirchen gegen die Gewalttaten der Reichspogromnacht erfolgte – das Gegenteil ist der Fall.[123]

Anfang Februar 1939 verboten die Landeskirchen von Anhalt, Thüringen, Mecklenburg, Sachsen und Lübeck die Taufe und Neuaufnahme von Juden in die Evangelische Kirche.[124] Am 4. April 1939 traten führende Repräsentanten der Deutschen Evangelischen Kirche, Bischöfe, Oberkonsistorialräte, Professoren und Pfarrer als Vertreter von elf Landeskirchen mit der *Godesberger Erklärung* an die Öffentlichkeit, in der sie die nationalsozialistische Verfolgung der Juden hochoffiziell absegneten. Sie schrieben, dass sie in unwandelbarer Treue zu Führer und Volk stünden, dass der Kampf des Nationalsozialismus gegen jeden politischen Machtanspruch der Kirchen, sein Ringen um eine „dem deutschen Volke artgemäße Weltanschauung" die Vollendung des Werkes Martin Luthers sei und damit das wahre Verständnis des christlichen Glaubens wieder lebendig werde. Dann verkündeten sie dogmatisch: „Der christliche Glaube ist der unüberbrückbare religiöse Gegensatz zum Judentum."[125] Die Konferenz der Landesbruderräte der *Bekennenden Kirche* übernahm diese Formulierung in einer Erklärung vom 13. April 1939.[126]

111 Zit. n. ebd., S. 73.

112 Vgl. Weiss, a. a. O., S. 59.

113 Zit. n. Biermann-Rau, S. 93.

114 Vgl. Biermann-Rau, S. 93.

115 Vgl. ebd., S. 68.

116 Vgl. Biermann-Rau, a. a. O., S. 44f.

117 Vgl. Martin *Luther und das Judentum. Rückblick und Aufbruch.* Eine Ausstellung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und des Touro-College Berlin, Berlin 2015.

118 Martin Sasse, in: *Deutscher Sonntag* am 20.11.1938, zit. n. Lapide in Kremers (Hg.), a. a. O., S. 171.

119 Zit. n. Biermann-Rau, a. a. O., S. 146.

120 Zit. n. Ginzel, in Kremers (Hg.), a. a. O., S. 207; vgl. auch Goldhagen, a. a. O., S. 142.

121 Vgl. Walter Linden (Hg.), *Luthers Kampfschriften gegen das Judentum*, Berlin 1936.

122 Vgl. Wippermann, a. a. O., S. 106.

123 Vgl. Biermann-Rau, a. a. O., S. 156.

124 Vgl. ebd., S. 180.

125 Zit. n. Günther van Norden, *Schuld oder Mitschuld von Christen?*, in: Heinz Kremers (Hg.), a. a. O., S. 315f.

126 Vgl. Biermann-Rau, a. a. O., S. 181.

Nach der Proklamation der *Godesberger Erklärung* beschlossen die Verfasser die Gründung eines *Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben des deutschen Volkes*, das am 6. Mai 1939 feierlich auf der Wartburg eröffnet wurde. Insgesamt beteiligten sich etwa 200 Bischöfe, Konsistorialräte, Professoren, Doktoren, Pastoren, Religionspädagogen und Regierungsbeamte an der Arbeit des Institutes. Junge Theologen lernten hier, die christliche Judenfeindschaft wissenschaftlich zu begründen.[127] Zum Motto wählten die Institutsgründer den Satz: „Die Entjudung von Kirche und Christentum (…) ist die Voraussetzung für die Zukunft des Christentums."[128] In einem Sammelband des Instituts von 1940 feierte Professor Wolf Meyer-Erlach Martin Luther als „größte(n) Antisemit(en) des ganzen Abendlandes."[129] Ein Jahr zuvor gratulierte Dr. Friedrich Werner, Präsident des preußischen Oberkirchenrates, im Namen der Deutschen Evangelischen Kirche Reichskanzler Hitler offiziell zum Geburtstag. Und beteuerte am Ende des Glückwunschschreibens:

> Dass die Ausmerzung aller wesensfremden Einflüsse auf die geistige, sittliche und künstlerische Kultur unseres Volkes begleitet sei von einer immer tieferen Erschließung der Quellen, aus denen unser Volk geboren und seine Geschichte gespeist ist, (…) das sei unser Begehren, unser Wille, und unser Gelübde zum fünfzigsten Geburtstag des Führers.[130]

Als die deutschen Juden im September 1941 zum Tragen des gelben Sternes gezwungen wurden, erklärten die evangelisch-lutherischen Landeskirchenführer von Sachsen, Hessen-Nassau, Mecklenburg, Schleswig-Holstein, Anhalt, Thüringen und Lübeck gemeinsam mit der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei mit Verweis auf Luther:

> Als Glieder der deutschen Volksgemeinschaft stehen die unterzeichneten deutschen Evangelischen Landeskirchen und Kirchenleiter in der Front dieses historischen Abwehrkampfes, der unter anderem die Reichspolizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden als der geborenen Welt- und Reichsfeinde notwendig gemacht hat, wie schon Dr. Martin Luther nach bitteren Erfahrungen die Forderung erhob, schärfste Maßnahmen gegen die Juden zu ergreifen und sie aus deutschen Landen auszuweisen.

Sie wiesen ihre Anhänger zudem darauf hin, dass auch „rassejüdische Christen" in ihren Kirchen „keinen Raum und kein Recht" mehr hätten und hoben jegliche Gemeinschaft mit ‚Judenchristen', das heißt konvertierten Juden auf. Ein Großteil dieser Menschen befand sich zu diesem Zeitpunkt bereits in den Konzentrations- und Vernichtungslagern.[131] William L. Shiver bemerkte:

> Es ist schwierig, das Verhalten der meisten deutschen Protestanten in den ersten Nazijahren zu verstehen, ohne sich zweier Dinge bewusst zu sein: ihrer Geschichte und dem Einfluss Martin Luthers. Der große Begründer des Protestantismus war sowohl ein leidenschaftlicher Antisemit als auch ein wilder Gläubiger des absoluten Gehorsams an politische Autorität. Er wünschte sich ein Deutschland frei von Juden und für ihre Vertreibung ordnete er an, ihnen alle Gelder, Juwelen, ihr Silber und Gold zu rauben. (…) Luthers sprachliche Grobheit und Brutalität blieb bis zu den Nazijahren unvergleichlich in der deutschen Geschichte.[132]

Auch im Kinofilm *Jud Süß* von Veit Harlan, dem antisemitischen Propagandastreifen schlechthin, diente Martin Luther als Kronzeuge. Als Vertreter der Landstände protestiert General Röder bei Herzog Karl Alexander im Film gegen die Aufhebung der ‚Judensperre' in Stuttgart. Er wendet sich an ihn mit den Worten: „Schickt die Juden weg!" Wenn der Herzog schon nicht auf die Verfassung höre, so müsse er doch zumindest Luthers Aufruf folgen: „Darum wisse, Du lieber Christ, dass Du nächst dem Teufel keinen giftigeren Feind hast als einen rechten Juden." Dann wiederholt Röder Luthers Forderungen, die Synagogen und Schulen der Juden niederzubrennen, ihnen ‚das Handwerk zu legen' und den Wucher zu verbieten. So kann es nicht verwundern, dass bis weit in die *Bekennende Kirche* hinein eine tiefsitzende antijüdische Einstellung verbreitet war, die sich immer auf Luther berufen konnte.[133]

1936 erschienen Luthers Judenschriften in erster und 1938 in zweiter Auflage im Münchner Christian Kaiser Verlag der Bekennenden Kirche. Diese schwieg, als am 9. November 1938 die Synagogen brannten.[134] Luthers Gehorsams- und Obrigkeitsdoktrin bildete einen wichtigen ideologischen Hintergrund für den fehlenden Widerstand der protestantischen Christen gegen den Nationalsozialismus. Bezeichnenderweise zählten die wenigen protestantischen Geistlichen, die gegen den mörderischen Antisemitismus der Deutschen Widerstand leisteten darunter Dietrich Bonhoeffer – zum calvinistischen Flügel des deutschen Protestantismus.[135]

Am 29. April 1946 verhörte der Internationale Gerichtshof in Nürnberg den Herausgeber des nationalsozialistischen Hetzblattes *Der Stürmer,* Julius Streicher. Auf die Frage seines Verteidigers, ob es in Deutschland noch andere Presseerzeugnisse gegeben habe, die ‚die Judenfrage' in judenfeindlichem Sinne behandelten, erklärte Streicher:

> Antisemitische Presseerzeugnisse gab es in Deutschland durch Jahrhunderte. So wurde bei mir zum Beispiel ein Buch beschlagnahmt von Dr. Martin Luther. Dr. Martin Luther säße heute sicher an meiner Stelle auf der Anklagebank, wenn dieses Buch von der Anklagevertretung in Betracht gezogen würde. In dem Buch ‚Von den Juden und ihren Lügen' schreibt Dr. Martin Luther, die Juden seien ein Schlangengezücht, man solle ihre Synagogen niederbrennen, man solle sie vernichten (…)[136]

127 Vgl. van Norden, a. a. O., S. 316; Biermann-Rau, a. a. O., S. 194.

128 Zit. n. van Norden, a. a. O., S. 316.

129 Wolf Meyer-Erlach, *Der Einfluß der Juden auf das evangelische Christentum,* in: Walter Grundmann (Hg.), *Christentum und Judentum,* Leipzig 1940, zit. n. Ginzel, a. a. O., S. 209.

130 Zit. n. Biermann-Rau, a. a. O., S. 185.

131 van Norden, a. a. O., S. 317.

132 William L. Shiver, *The rise and fall of the Third Reich: A history of Nazi Germany,* New York 1950, S. 236 (Übersetzung d.V.).

133 Vgl. Biermann-Rau, a. a. O., S. 10.

134 Vgl. Klappert, a. a. O., S. 378.

135 Vgl. Weiss, a. a. O., S. 59.

136 Internationaler Militärgerichtshof Nürnberg (Hg.), *Der Prozess gegen*

Nur der letzte Teilsatz entsprach nicht ganz der Wahrheit, denn Luther rief nicht zur Vernichtung, sondern zur Vertreibung der Juden auf. Streicher entnahm Luthers' Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* auch den Titel eines bebilderten antisemitischen Kinderbuches, das im seinem Verlag publiziert wurde: „Trau keinem Fuchs auf grüner Heid'/ und keinem Jud' bei seinem Eid."[137]
Die Kontinuitätslinie von Luthers antijüdischen Aufrufen zur nationalsozialistischen Vernichtungspolitik zog Karl Jaspers, der wie ein Rufer in der Wüste nach 1945 die Schuldfrage stellte. 1946 besuchte ihn der noch junge US-amerikanische Schriftsteller Melvin Lasky, der mit dem Philosophen über die deutsche Vergangenheit sprechen wollte und sich auf Johann Wolfgang von Goethe und Gotthold Ephraim Lessing bezog. „Lassen Sie das", entgegnete Jaspers schroff. „Dieser Teufel[138] steckt in uns seit langem. Wollen Sie eine der Quellen sehen? Hier ist sie." Er griff in das Bücherregal hinter sich und zog Luthers Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* hervor. „Da ist es", sagte er. „Da steht das ganze Programm der Hitler-Zeit schon." In einer späteren Stellungnahme ergänzte er: „Was Hitler getan, hat Luther geraten, mit Ausnahme der direkten Tötung durch Gaskammern."[139]
In den Schuldbekenntnissen der Evangelischen Kirche nach 1945, in denen zumeist nur vom Leiden, das der Nationalsozialismus über das deutsche Volk und die Welt gebracht habe, die Rede war, fehlt jeder Hinweis auf die Verantwortung der Kirche für ihre Beteiligung am industriellen Massenmord an den europäischen Juden. Von Luthers „judenfeindlichen Aussagen" distanzierte sich die Synode der *Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD)* erst in einer Erklärung vom November 2015 und vermied selbst darin noch eine unmissverständliche Verurteilung des Reformators. Sie hielt an der Legende fest, „Luthers Empfehlungen zum Umgang mit Juden seien widersprüchlich" und konnte sich nur zu der Aussage durchringen, „das weitreichende Versagen der evangelischen Kirche gegenüber dem jüdischen Volk erfülle mit Trauer und Scham."[140] Gleichzeitig unterließ sie es, der bis heute anhaltenden Judenmission eine eindeutige Absage zu erteilen.
Luthers Schriften wurden zur Zeit des Nationalsozialismus nicht missbraucht, wie oft behauptet wird. Sie entfalteten vielmehr die von ihrem Verfasser selbst propagierte Wirkung. Klare Worte über die Schuld deutscher Christen sprach der jüdische Theologe und israelische Journalist Schalom Ben-Chorin (1913-1999) zum 50. Jahrestag der Reichspogromnacht im Ulmer Münster: „‚Auschwitz' war der Bankrott des Christentums."[141]
Noch konkreter: „Auschwitz" war der Bankrott der Reformation und des von Luther geprägten deutschen Christentums. Es war nicht „die Ordnung von 1789", wie Max Horkheimer meinte, „die von Anbeginn an die Tendenz zum Nationalsozialismus in sich trug"[142] und auch nicht „die latente Tendenz zur Selbstaufhebung der bürgerlichen Gesellschaft"[143], wie Joachim Bruhn 1994 schrieb, die in die Barbarei von Auschwitz, Treblinka, Majdanek, Sobibor und anderer Vernichtungslager führte. Es war die deutsche Ordnung, die 1517 in Wittenberg begründet wurde und die deutsche, bürgerlich-christliche Gesellschaft, die sich seit der Reformation über Arbeitswahn und Judenhass konstituierte, die in der Shoah ihre Endlösung fand.

Anmerkung
Klaus Thörner hat am 24.04.2015 in Bremen zum Thema *„Arbeit macht frei" - Über den Zusammenhang von deutschem Arbeitswahn und Antisemitismus* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2015/02/03/arbeit-macht-frei-uber-den-zusammenhang-von-deutschem-arbeitswahn-und-antisemitismus/
Wir danken dem Autor und dem *ca ira Verlag* für die freundliche Genehmigung des Vorabdrucks aus *Deutscher Arbeitswahn und Judenhaß. Von Luther bis Hitler*, Freiburg, voraussichtlich 2018.

die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg, Nürnberg 1947, Bd. 12, S. 346.

137 Vgl. Martin Stöhr, *Martin Luther und die Juden,* in: Heinz Kremers (Hg.), a. a. O., S. 89.

138 Er meinte die Judenfeindschaft.

139 Karl Jaspers, *Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland,* zit. n. Friedlander, a. a. O., S. 289.

140 EKD-Synode distanziert sich von Luthers Judenfeindschaft, ekd.de/news-2015-11-11-4-ekd-synode-luther-juden.htm.

141 Zit. n. Biermann-Rau, a. a. O., S. 279.

142 Max Horkheimer, *Die Juden und Europa* [1939], in: ders., Autoritärer Staat. Aufsätze 1939–41, Amsterdam 1967, S. 29.

143 Joachim Bruhn, *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation,* Freiburg 1994, S. 83.

Andreas Peham

Welterklärung und Vernichtung: Zur Kritischen Theorie des Antisemitismus

Seit ihren Anfängen standen der Antisemitismus und vor allem die Kritik der Verhältnisse, die ihn hervorbringen im Zentrum der analytischen Anstrengungen von Angehörigen der so genannten *Frankfurter Schule*[1]. Dies nicht nur aus unmittelbar persönlicher Betroffenheit: Der Antisemitismus wurde als Beispiel für die ins Negative umgeschlagene *Dialektik der Aufklärung* genommen. Jede Kritik an ihr und der bürgerlichen Gesellschaft bemisst sich daran, ob sie auch dem Antisemitismus analytisch beikommt. Dies gilt gerade für die Täterländer der Shoah, die insbesondere für die Frankfurter einen Bruch in der Zivilisation (und nicht mit ihr) bedeutete.

Ein Essential, ja das Um-und-Auf jeder Antisemitismuskritik ist das strikte Auseinanderhalten von antisemitischen Imagines, der Idee oder das fixe Bild vom *Juden*, und realen Jüdinnen/Juden. Gerade beim Versuch, die – berechtigte – Frage „Warum die Jüdinnen und Juden?" (und keine andere minoritäre Gruppe) zu beantworten, fallen aber viele hinter dieses Essential zurück. An manchen Stellen gilt dies etwa für Hannah Arendt, die den modernen Antisemitismus aus einem tatsächlichen (und weniger ideologisch verzerrt wahrgenommenen) Verhältnis (zwischen bürgerlichem Nationalstaat und Jüdinnen/Juden) heraus erklärt (Arendt 1955: 15ff). Auch viele Psychoanalytiker_innen sahen und sehen im Judentum ausreichend Anhaltspunkte, welche dieses zur idealen Projektionsfläche machte. Es ist aber ein Unterschied ums Ganze, ob jüdisches Handeln oder jüdische Existenz als ursächlich für Antisemitismus gesehen werden: Welche andere *Schuld* als die, am Leben zu sein, haben Jüdinnen und Juden in letzterem Fall?

Die Korrespondenztheorie, die einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Antisemitismus und dem Verhalten seiner Objekte und prospektiven Opfer herstellt, begibt sich in eine gefährliche Nähe zum Antisemitismus bzw. kommt ihm entgegen. Gerade gegen sie und vor allem ihren Niederschlag im Alltagsverstand, wonach die *Juden* doch irgendwie auch *Schuld* daran haben müssten, dass sie schon so lange verfolgt werden, hat sich eine auf die Subjekte konzentrierte Antisemitismuskritik etabliert. Denn, wie Sartre betonte, nicht „der Charakter des Juden" schafft den Antisemitismus, sondern, ganz im Gegenteil der „Antisemit [schafft] den Juden." (Sartre 1946: 184) Zugespitzt brachte Sartre seinen radikal konstruktivistischen Zugang zum Antisemitismus im oft zitierten Ausspruch, wonach

> „[n]icht die Erfahrung […] den Begriff des Juden [schafft], sondern das Vorurteil […] die Erfahrung [fälscht]. Wenn es keinen Juden gäbe, der Antisemit würde ihn erfinden." (Ebd.: 111)

Nach Sartre bestimmt

> „die Idee, die man sich vom Juden macht, die Geschichte und nicht die geschichtlichen Gegebenheiten die Idee. Es zeigt sich, dass der Antisemitismus […] von keinem äußeren Faktor herstammen kann. Der Antisemitismus ist eine selbst gewählte Haltung der ganzen Persönlichkeit, eine Gesamteinstellung nicht nur dem Juden gegenüber, sondern auch den Menschen im Allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber." (Ebd.: 113)

Auch hierin traf sich Sartre mit der Kritischen Theorie: Der Antisemitismus ist mehr als Judenhass, nämlich ein „kultureller Code" (Shulamti Volkov), der zumindest im 19. und frühen 20. Jahrhundert für das ganze antiliberale und antiemanzipatorische Ticket stand.

Bevor sich Adorno, Horkheimer und andere zu solch konstruktivistischer Theoriebildung durchrangen, waren sie aber noch teilweise in korrespondenztheoretischen Vorurteilen verhaftet. Und insbesondere Horkheimer, noch ganz im Parteimarxismus verfangen, neigte anfänglich auch dazu, „den Antisemitismus in die breitere Rubrik des Klassenkonfliktes einzureihen" (Jay 1979: 439). Insbesondere sein Aufsatz *Die Juden und Europa* (1939) liest sich „fast wie ein Echo von Marx' umstrittenen Thesen in seiner Abhandlung über die Judenfrage […]." (Ebd.: 440) Er reiht sich damit ein in die Reihe linker Fehldeutungen des Antisemitismus: Von „Engels bis Horkheimer [überwiegen] allzu direkte ökonomische Interpretationen, welche die ideologische Dynamik des Antisemitismus nur unzulänglich erfassen." (Haug 1985: 235)

Die Juden und Europa

Schon vor Beginn der systematischen Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden stellt Horkheimer in *Juden und Europa* das Besondere des nazistischen Antisemitismus heraus:

> „Wer den Antisemitismus erklären will, muss den Nationalsozialismus meinen. Ohne Begriff von dem, was in Deutschland geschehen ist, bleibt das Reden über den Antisemitismus in Siam oder Afrika bedeutungslos." (Horkheimer 1939: 33)

Aber schon im nächsten Satz löst Horkheimer das spezifisch *Deutsche*[2] am Antisemitismus in die Allgemeinheit des Kapitals

1 Im Folgenden beschränke ich mich weitgehend auf Arbeiten von Horkheimer und Adorno, während andere äußerst wichtige Beiträge, wie etwa der von Leo Löwenthal (1949) hier aus Platzgründen nicht berücksichtigt werden können.

2 Als *deutsch* soll im Folgenden jene nationale (völkische) Gemeinschaft verstanden werden, die sich im frühen 19. Jahrhundert gegen die Juden konstituierte. Diese Kategorie ist unabhängig von der der Staatsbürgerschaft, gerade in Österreich leben bis heute Menschen, die sich für *Deutsche* halten – was ein ideologisches Bekenntnis darstellt. Insbesondere die Geschichte des Antisemitismus und die Avantgardefunktion der *Deutschen* in Österreich (Burschenschafter u. a.) begründete die These vom „Grenz- und Auslandsdeutschenkomplex" (Adam Wandruszka): Der Hass auf Jüdinnen und Juden wird immer heftiger, je weiter wir an die Grenzen des organisierten (politischen) Deutschtums vordringen (Peham o. J.: 7ff).

wieder auf: „Der neue Antisemitismus ist der Sendbote der totalitären Ordnung, zu der die liberalistische sich entwickelt hat. Es bedarf des Rückgangs auf die Tendenzen des Kapitals." (Ebd.) Bei aller Kontinuität, die ungebrochene Herleitung des deutschen Faschismus aus dem Liberalismus gehorcht mehr dem antiliberalen Ressentiment als der historischen Realität. Auch richtete sich dieses Ressentiment gegen die Intellektuellen im Exil, die immer noch am Liberalismus festhielten, wo doch

> „die totalitäre Ordnung […] nichts anderes [ist] als ihre Vorgängerin, die ihre Hemmungen verloren hat. Wie alte Leute bisweilen so böse werden, wie sie im Grunde immer waren, nimmt die Klassenherrschaft am Ende der Epoche die Form der Volksgemeinschaft an." (Ebd.: 34)

Gegenüber den bedrohten Jüdinnen und Juden wird Horkheimers Ton noch schärfer, ja geradezu gehässig: „So steht es mit den Juden. Sie weinen der Vergangenheit viele Tränen nach." (Ebd.: 46) Nur schwer zu ertragen ist die Häme, welcher Horkheimer den Opfern des Antisemitismus entgegenbrachte: „Wer jedoch an einer beschränkten Ordnung teilhat, darf sich nicht wundern, wenn er gelegentlich selbst unter die Beschränkungen fällt." (Ebd.: 52) Mit ihrer „Milde gegenüber den Schäden der bürgerlichen Demokratie", ihrem „Liebäugeln mit den Mächten der Reaktion, soweit sie nur nicht zu offen antisemitisch war", hätten die Vertriebenen Jüdinnen und Juden „Schuld" an ihrer Lage (ebd.).

Horkheimers damalige Fehlannahmen über den Antisemitismus basieren auf jenen über die Veränderungen der ökonomischen Basis, etwa auf der, wonach im Faschismus die „Vermittlung" abgeschafft worden sei (ebd.: 34) und die „Ökonomie hat keine selbstständige Dynamik mehr" habe (ebd.: 40). Es seien nicht die *deutschen* Antisemiten und Antisemitinnen gewesen, die über „den Juden das Urteil gesprochen" haben, sondern die „ökonomische Zweckmäßigkeit" (ebd.: 47). Die Deutschen würden nach Horkheimer den Rassenmythos gar nicht mehr glauben (ebd.: 46). Zudem geschehe es den Jüdinnen und Juden ganz recht, hätte doch „auch der jüdische Unternehmer" sich gegen die „Vernünftigkeit, die den spezifischen Verwertungsbedingungen auf der je erreichten Stufe zuwiderläuft" (ebd.), gestellt. Im Rückfall hinter die Marxsche Kritik macht sich Horkheimer einer moralisierenden Kapitalismus*kritik* schuldig: Aus einer politökonomischen Funktion wird bei ihm persönliche Schuld.

Horkheimer erklärte den Antisemitismus 1939 noch „in verblüffend ökonomistischer Manier: Die Judenverfolgung verknüpft er ursächlich mit dem Abbau der Zirkulationssphäre im Spätkapitalismus." (Dubiel/Söllner 1981: 12) Die Eskalation des Antisemitismus führte er auf den angeblich zu konstatierenden Wegfall der Zirkulationssphäre, mit welcher er in linker Tradition die Juden noch identifizierte, zurück. Im Zirkel schloss er dann vom „Ausschluss der Juden, dem Entzug ihrer Bürgerrechte, […] auf das Ende der Zirkulationsfreiheit überhaupt" (Diner 1988: 36). Horkheimer habe eine „über das Analytische hinausgehende Kritik an den Juden" formuliert, „die personifizierend in die Nähe des Kapitalismus gerückt werden." (Ebd.: 37) In den Anfängen der Antisemitismusforschung und Horkheimers Text von 1939 mischt sich „die gesellschaftlich-metaphorische Bedeutung [das antisemitische Bild, Anm.] von Juden […] mit der konkreter jüdischer Menschen" (ebd. 31f).

Die „als Agenten der Zirkulation" identifizierten „Juden" seien also „entmachtet" worden, „weil die moderne Struktur der Wirtschaft die ganze Sphäre weithin außer Kurs setzt. Sie werden als erste Opfer vom Diktat der Herrschenden getroffen, das die ausgefallene Funktion übernimmt." (Horkheimer 1939: 48) Horkheimer mag hier an den ökonomischen Funktionsverlust der jüdischen Minderheit im 14. Jahrhundert denken, welcher damals tatsächlich den Antisemitismus befeuert hatte. Offenbar teilt er aber die These Friedrich Pollocks, wonach der Nazismus eine qualitativ neue, staatskapitalistische Ordnung sei. Demgegenüber beharrten Franz L. Neumann und andere auf der These der weitgehenden Kontinuität zwischen Monopolkapitalismus und Nazismus. Pollock unterschied nicht zwischen ökonomischen und politischen Kategorien, was zur Folge hat, dass er die „soziologisch beobachtbare Verschmelzungstendenz der ökonomischen mit den politischen Machteliten vorschnell als Auflösung der Strukturprinzipien der wirtschaftlichen Machtausübung in politische Machtausübung" deutete (Dubiel/Söllner 1981: 17). Auch suggeriert die Staatskapitalismus-These eine

> „Geschlossenheit und innere Widerspruchslosigkeit der nationalsozialistischen Gesellschaftsordnung, wo nach Neumanns Auffassung die ökonomischen und sozialen Widersprüche des fortgeschrittenen Kapitalismus im Nationalsozialismus nicht weniger, sondern gesteigert am Werk sind." (Ebd.: 17f)[3]

Dennoch bildete sie eine wichtige Grundlage der Antisemitismustheorie von Horkheimer und Adorno – was dieser über weite Strecken und bis in die späten 1940er Jahre auch anzumerken ist. Jedoch wuchs die Aufmerksamkeit gegenüber dem Antisemitismus im Kriegsverlauf parallel zur Aufnahme psychoanalytischer Erkenntnisse, welche die ökonomistischen Verkürzungen mehr und mehr in den Hintergrund drängten.

Die Grenzen der Aufklärung

Am Untertitel der *Elemente des Antisemitismus* kann die Bedeutung dieser sieben Thesen für die Dialektik der Aufklärung abgeschätzt werden: Die „philosophische Urgeschichte des Antisemitismus" (Horkheimer/Adorno 1947a: 7) stellt das eindringlichste Beispiel für den Umschlag von Aufklärung in Mythologie, ja in Wahnsinn dar. Einerseits wird der Antisemitismus als eine Folge der herrschenden Vernunft analysiert, andererseits in seiner Eigenschaft, über diese Rationalität hinaus zum Irrationalismus sich auszuwachsen. Jedoch verorten Horkheimer und Adorno diesen Irrationalismus nicht als Gegensatz zur herrschenden Vernunft, sondern leiten ihn vielmehr aus deren „Wesen […] und der ihrem Bild entsprechenden Welt" (ebd.) ab. Im Antisemitismus rationalisiert sich demnach nicht nur Hass und Idiosynkrasie, sondern auch und vor allem die herrschende Irrationalität, die in den unvernünftigen Verhältnissen begründet ist. Dieser Doppelcharakter des Antisemitismus als Mythos und (unreflektierte) Aufklärung gleichermaßen, wird von Horkheimer und Adorno auf die Dialektik letzterer zurückgeführt: Aufklärung war schon immer auch Mythos und habe nun endgültig in Mythologie umgeschlagen. Zusammenfassend lässt sich der der Zusammenhang von Antisemitismus und Aufklärung darin sehen, dass der zum Bürger zivilisierte Mensch die Unterdrückung (der Triebnatur) verinnerlicht hat und nun selbst ausübt, die dabei entstehenden

---

3 Ernst Fraenkel bestätigte in *Der Doppelstaat* (1947) die Kontinuitätsthese durch den Nachweis der Aufrechterhaltung der Zirkulationssphäre im Nationalsozialismus.

Frustrationen, das Unbehagen in der Kultur, projektiv am Juden und in der Realität gegen Jüdinnen und Juden ausagiert.
Die „thesenhafte Erörterung“ der *Elemente* gilt also „der Rückkehr der aufgeklärten Zivilisation zur Barbarei“ (ebd.: 6). Der Antisemitismus und seine Dynamik können nur aus der Geschichte der Zivilisierung, der Verwandlung von Menschen in Bürger verstanden werden, sie erscheinen nach Horkheimer und Adorno als Teil des Fortschritts und nicht als dessen Gegensatz. Auch Ernst Simmel betonte den Charakter des Antisemitismus als „Nebenprodukt der Zivilisation“ (Simmel 1946: 58). In dieser Perspektive vernichtet der Antisemitismus nicht zivilisatorischen Errungenschaften, vielmehr bringt „der Zivilisationsprozess selbst den Antisemitismus als pathologische Symptomatik hervor[.], die den Boden zerstört auf dem sie aufwächst.“ (Ebd.: 59)
Dass sich einzelne *Elemente* widersprechen, schmälert den Wert dieses Textes nicht. Ganz im Gegenteil, ist doch diese Widersprüchlichkeit zum einen dem Gegenstand selbst geschuldet: Der Antisemitismus vermag es, die widersprüchlichsten Bedürfnisse zu befriedigen, entsprechend seines totalitären Charakters kann er alles erfassen und erklären. Die Widersprüchlichkeit des antisemitischen „Vorurteilsensembles“ verweist weniger „auf Ambivalenzen im Verhältnis zu Juden“ (Rensmann/Schoeps 2008: 14) als auf die Heterogenität des Unbewussten, welches Verschiedenstes und eben auch in sich Widersprüchliches auf die Juden projiziert (Adorno 1950: 115). Dieser „gegenüber allen anderen Formen von Vorurteilen größere Facettenreichtum“ des Antisemitismus erklärt, „warum Juden […] eher zu Sündenböcken gemacht wurden [und werden, Anm. A. P.] als andere Minderheiten.“ (Brustein/King 2002: 263) Zum anderen entspricht das (vermeintlich) Widersprechende an den *Elementen* den verschiedenen Blickwinkeln, aus denen sich Horkheimer und Adorno dem Phänomen nähern. Anstatt diese Blickwinkel und die aus ihnen gewonnenen theoretischen Einsichten gegeneinander auszuspielen, sollten auch wir sie in einer Art „Ergänzungsreihe“ (Sigmund Freud) nebeneinander gelten lassen – und wie Horkheimer und Adorno zwischen psychologischen und sozialen Erklärungen changieren. Antisemitismuskritik zählt weder einfach

> „eine Vielfalt von Faktoren“ auf noch wählt sie „einen spezifischen als den Anlass“ aus, vielmehr entwickelt sie „eher einen geschlossenen Rahmen […], in dem alle Elemente konsistent miteinander verbunden sind, was auf nichts weniger als auf eine Theorie der modernen Gesellschaft als Ganzer hinauslaufen würde.“ (Adorno 1950: 108f)

Die *Elemente* nehmen ihren Ausgang bei der aktuellen und größten Bedrohung der Jüdinnen und Juden, dem nazistischen Erlösungs- und Vernichtungsantisemitismus. Gleich in der ersten These wird der sich gegen Jüdinnen und Juden richtende „Vernichtungswille[.]“ als Produkt der „falsche[n] gesellschaftliche[n] Ordnung“ (Horkheimer/Adorno 1947: 177) bestimmt. Weil aber die „Arbeiter[.]“ die objektiven Feinde dieser Ordnung seien, hätte es der Nazismus „zuletzt freilich“ auf sie „abgesehen“ (ebd.). Richtiger ist die darauf folgende Differenzierung zwischen dem Rassismus, der seine Objekte nur fern halten wolle, und dem Antisemitismus, der im Gegensatz dazu, die ganze Erde von Jüdinnen und Juden reinigen wolle (ebd.). Schließlich findet sich hier der erste Hinweis auf den Antisemitismus als Projektion, was den hohen Stellenwert dieses psychoanalytischen Erklärungsansatzes hervorhebt: „Im Bild des Juden, das die Völkischen vor der Welt aufrichten, drücken sie ihr eigenes Wesen aus.“ (Ebd.) Neben den verdrängten Selbstanteilen, ist es vor allem die Schuld, die auf Jüdinnen und Juden projiziert wird:

> „Den Juden, mit dieser ihrer Schuld beladen, als Herrscher verhöhnt, schlagen sie ans Kreuz, endlos das Opfer wiederholend, an dessen Kraft sie nicht glauben können.“ (Ebd.)

Manches an der ersten These erinnert aber an die Häme, mit welcher Horkheimer 1939 die bürgerlich-liberalen „Juden“ bedachte:

> „Ihre Beziehung zu den Herrenvölkern war die der Gier und der Furcht. […] Die Harmonie der Gesellschaft, zu der die liberalen Juden sich bekannten, mussten sie zuletzt als die der Volksgemeinschaft an sich selbst erfahren. Sie meinten, der Antisemitismus erst entstelle die Ordnung, die doch in Wahrheit ohne Entstellung der Menschen nicht leben kann. Die Verfolgung der Juden, wie Verfolgung überhaupt, ist von solcher Ordnung nicht zu trennen.“ (Ebd.: 178)

In ihrem Bestreben, eine bruchlose Kontinuität zwischen Liberalismus und Faschismus herzustellen, vernachlässigen Horkheimer und Adorno den Unterschied zwischen Assimilation und Vernichtung. Auch wenn sich beides in der Missachtung des (jüdischen) Besonderen oder Nicht-Identischen trifft, so kam es doch nur im (deutschen) Faschismus zur physischen Auslöschung der Jüdinnen und Juden. Damit soll jedoch nicht das Grundanliegen des ersten Kapitels als verfehlt bezeichnet werden: der gegen den bürgerlichen Antifaschismus gerichtete Einwand, wonach dem Faschismus nicht mit dem Liberalismus, noch dazu im postliberalen Zeitalter, sondern nur mittels eines revolutionären Bruches beizukommen gewesen wäre.
Im Zentrum der zweiten These steht der Antisemitismus als (völkische) Bewegung, wobei zunächst mit der vulgärmarxistischen Annahme von seinem wirtschaftlichen Profit gebrochen wird. Es sind demnach keine ökonomischen, sondern psychologische Vorteile, die der Antisemitismus verspricht:

> „Dass die Demonstration seiner ökonomischen Vergeblichkeit die Anziehungskraft des völkischen Heilmittels eher steigert als mildert, weist auf seine wahre Natur: es hilft nicht den Menschen, sondern ihrem Drang nach Vernichtung. Der eigentliche Gewinn, auf den der Volksgenosse rechnet, ist die Sanktionierung seiner Wut durchs Kollektiv. […] Gegen das Argument mangelnder Rentabilität hat sich der Antisemitismus immun gezeigt. Für das Volk ist er ein Luxus.“ (Ebd.: 179)

Horkheimer und Adorno charakterisieren AntisemitInnen dann als „verblendete, der Subjektivität beraubte Menschen“, die „als Subjekte losgelassen werden. Der Antisemitismus ist ein eingeschliffenes Schema, ja ein Ritual der Zivilisation, und die Pogrome sind die wahren Ritualmorde.“ (Ebd.: 180) Den psychischen Kern des Antisemitismus bildet der „unerhellte Trieb“ (ebd.) – die erste Lüge von der inneren Einheit oder der Identität der psychischen Instanzen (Salzborn 2010: 117). Im Dienste dieser Lüge steht die Erfahrungslosigkeit, welche das antisemitische Subjekt ebenfalls charakterisiert. Schließlich findet sich in der zweiten These eine weiterer Hinweis auf die projektiven Momente des Antisemitismus: Wo der Gedanke an das Glück „inmitten der prinzipiellen Versagung verwirklicht erscheint, müssen sie [die „betrogenen Massen“, Anm. A. P.] die Unterdrückung wiederholen, die der eigenen Sehnsucht galt.“ (Ebd.:

181) Als Projektionsfläche verdrängter Wünsche ziehen *unheimliche Fremde*

> „die Zerstörungslust der Zivilisierten auf sich, die den schmerzlichen Prozess der Zivilisation nie ganz vollziehen konnten. […] Der Gedanke an Glück ohne Macht ist unerträglich, weil es überhaupt erst Glück wäre. […] Der Bankier wie der Intellektuelle, Geld und Geist, die Exponenten der Zirkulation, sind das verleugnete Wunschbild der durch Herrschaft Verstümmelten, dessen die Herrschaft sich zu ihrer eigenen Verewigung bedient." (Ebd.: 181)

Vor allem die dritte These der *Elemente* des Antisemitismus atmet noch den vormarxistischen Geist der Identifikation von Juden und Zirkulation/Geld, wie sie vor allem Horkheimer in *Die Juden und Europa* betrieb. Die spätbürgerliche „Gesellschaft […] entrüstet sich über das zurückgebliebene Händlergebaren der Juden und bestimmt ihn als den Materialisten, den Schacherer […]." (Ebd.: 182) Auf den Juden werden die abgespaltenen, negativen Seiten kapitalistischer Vergesellschaftung abgeladen und dann dort verfolgt. Schon die Hochbürger projizierten ihre zentralen Wesensmerkmale wie den Egoismus auf die „Liberalitätsjuden" (Enderwitz 1991: 108) und „reihten sich unter die Schaffenden ein, während sie doch die Raffenden blieben wie ehedem." (Horkheimer/Adorno 1947: 192) Der soziale und politische Modernisierungsprozess im 19. Jahrhundert lässt sich auch als Abstraktionsprozess in der Herrschaft bestimmen – diese „Verkleidung von Herrschaft in Produktion" stelle den „spezifischen ökonomischen Grund" des Antisemitismus dar (ebd.: 182). Solcherart strukturell und habituell geworden, kommen der Herrschaft rasch Züge des Unheimlichen zu. Und die prototypischen unheimlichen Fremden der christlichen Kultur sind die Jüdinnen und Juden: „Was als Fremdes abstößt, ist nur allzu vertraut." (Ebd.: 191)

Zunächst erkennen Horkheimer und Adorno im verantwortlich Machen „der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung […] gesellschaftlich notwendige[n] Schein." (Ebd.: 183) Aber unter Missachtung des eigenen Anspruches, den Antisemitismus ursächlich nicht mit seinen Objekten, den Jüdinnen und Juden, zu erklären, sitzen sie aber gleich im nächsten Satz ebendiesem Schein selbst auf, wenn sie antisemitische Imagines mit der sozialgeschichtlichen Realität verwechseln:

> „Die Juden hatten die Zirkulationssphäre nicht allein besetzt. Aber sie waren allzu lange in sie eingesperrt, als dass sie nicht den Hass, den sie seit je ertrugen, durch ihr Wesen zurückspiegelten. […] Seit sie als Kaufleute römische Zivilisation im gentilen Europa verbreiten halfen, waren sie im Einklang mit ihrer patriarchalen Religion die Vertreter städtischer, bürgerlicher, schließlich industrieller Verhältnisse. Sie trugen kapitalistische Existenzformen in die Lande und zogen den Hass derer auf sich, die unter jenen zu leiden hatten. […] Die immer die ersten sein wollten, werden weit zurückgelassen." (Ebd.: 183f)

Horkheimer und Adorno erklären hier Antisemitismus mithilfe von Antisemitismus: An diesen Sätzen ist nichts wahr – außer der Stereotypenbildung, der die Autoren aufsitzen. So brachten nicht die *Juden* den Kapitalismus, sondern diese Produktionsweise entwickelte sich (zuerst im *judenfreien* England des 16. Jahrhunderts) aus den politischen Widersprüchen und ökonomischen Fesseln des vorangehenden Feudalismus. Auch Marx machte ab den späten 1840er Jahren nicht die Juden für den Kapitalismus verantwortlich, sondern die *ursprüngliche Akkumulation*: Enteignung der bäuerlichen Bevölkerung von Grund und Boden, Entstehung eines Pachtsystems, Lohnarbeitszwang für die zuvor Enteigneten durch Mangel an Alternativen und Zwangsgesetze, schließlich die Entwicklung des städtischen Industriekapitalismus als Konsequenz der Eigentumsumbrüche auf dem Land. Angesichts der sozioökonomischen Realität ist die angestimmte Rede von den Juden als Motoren der kapitalistischen Entwicklung oder „Kolonisatoren des Fortschritts" (ebd.: 184) also in das Reich der (anti- oder philosemitischen) Legenden zu verweisen.

Anknüpfungswürdig an der dritten These erscheint mir hingegen die Einführung der Sündenbockfunktion der Jüdinnen und Juden. Sündenbocktheorien behaupten, dass (insbesondere in Krisenzeiten) soziale Konflikte im inneren der (nicht-jüdischen) Gemeinschaft und die Schuld daran nach außen projiziert werden. Tatsächlich zieht sich durch die Geschichte des Antisemitismus dessen Herrschaft stabilisierende Funktion. Die Umleitung der aus sozialer Frustration und übermäßiger Triebunterdrückung herrührenden Aggressionen auf Jüdinnen und Juden dient der Perpetuierung des Unrechts. Die Eignung von Jüdinnen und Juden zum Sündenbock kommt aus der Tradition – weil sie in der christlichen und christlich geprägten (säkularen) Kultur seit jeher als fremd, bedrohlich und mächtig wahrgenommen werden. Gruppen, die als machtlos gelten, lassen sich demgegenüber nur schwer für Krisen und andere unverstandene Bedrohungen verantwortlich machen. In der Realität jedoch muss die als Sündenbock auserwählte Gruppe schwach sein, weil erst diese reale Schwäche sie für die antisemitische (autoritäre) Aggression prädestinieren.

Bei aller grundsätzlichen Berechtigung der Umleitungs- oder Instrumentalisierungsthese, nach welcher der Antisemitismus ein Mittel in den Händen der Herrschenden zur Kanalisierung sozialer Wut sei – damit ist das Phänomen aber keineswegs vollständig erfasst. Gänzlich falsch wird diese These, wenn sie zum Kurzschluss verleitet, dass nur die Subalternen antisemitisch seien, während die Herrschenden ihn nur „unterhalten" und „als Ablenkung" einsetzen würden (ebd.: 179). Auch wenn die „Zweckmäßigkeit" des Antisemitismus „für die Herrschaft" unbestritten ist, lässt er sich nicht auf ein „billiges Korruptionsmittel, terroristisches Exempel" (ebd.) reduzieren. In ihrem Festhalten am Umlenkungstheorem verkennen Horkheimer und Adorno die Selbständigkeit und soziale Unabhängigkeit des Antisemitismus[4], der eben nicht nur von den unrespektablen „Rackets" (ebd.) ausgeübt wird. Und auch die „hohen Auftraggeber" (ebd.: 180) haben nicht einfach ein äußeres oder instrumentelles Verhältnis zum Antisemitismus, sondern diesen ebenfalls verinnerlicht.

So treffend die Sündenbocktheorie jenseits ihrer Verknüpfung mit dem verabsolutierten Umlenkungstheorem für den modernen Antisemitismus sein mag, so eingeschränkt ist ihr Erklärungsgehalt für die nazistische Barbarei. Das zeigt sich auch bei Neumann, der dem Nazismus als Sündenbockmechanismus nicht zutraute, dass er sich mit der Vernichtung selbst die Grundlage entzöge: Der

4 Darin treffen sie sich mit Sartre, der den Antisemitismus als „Snobismus der Armen" bestimmte: „Tatsächlich scheint es, dass die Mehrzahl der Reichen diese Leidenschaft eher für ihre Zwecke benützen, als sich ihr mit Herz und Seele hinzugeben." (Sartre 1946: 119)

> „innenpolitische Wert des Antisemitismus lässt […] eine völlige Vernichtung der Juden niemals zu. Der Feind kann und darf nicht verschwinden; er muss ständig als Sündenbock für alle aus dem soziopolitischen System hervorgehenden Übel bereitstehen." (Neumann 1942/44: 163)

Auch wenn der seine Behauptung „nicht direkt beweisen" kann, meint Neumann, dass der

> „spontane Antisemitismus des Volkes in Deutschland nach wie vor schwach" sei. Nach seiner „Überzeugung ist das deutsche Volk […] noch das am wenigsten antisemitische." (Ebd., S. 159)

Mit diesem Irrtum stand Neumann nicht alleine, in einem Entwurf für eine Antisemitismus-Studie des *Instituts* hieß es 1939, dass „der Antisemitismus der deutschen Regierung bei den deutschen Volksmassen offene Empörung hervorruft" (zit. n. Jay 1979: 442). Horkheimer behauptete gar, dass die „Arbeiter in Deutschland, die durch die Schule einer revolutionären Denkart gegangen sind, […] den Pogromen mit Ekel zugesehen" hätten und man nicht wisse, „wie die Bevölkerung anderer Länder sich verhielte" (Horkheimer 1939: 49). Horkheimer war wie gesagt in den 1930er und frühen 40er Jahren noch dem „orthodoxen marxistischen Verständnis von Antisemitismus verhaftet", als er diesen „sowohl als Mittel der Konkurrenz als auch als Funktion der Ablenkung im Klassenkampf" (Diner 1988: 39) sah. Er rechnete zudem den Antisemitismus nur „der Phase des faschistischen Aufstiegs" zu: Dieser sei ein

> „Ventil […] höchstens noch für jüngere Jahrgänge der SA. Der Bevölkerung gegenüber wird er als Einschüchterung gebraucht. Man zeigt, dass das System vor nichts zurückschreckt. Die Pogrome visieren politisch eher die Zuschauer." (Horkheimer 1939: 51)

Im Glauben, dass der Schlag eigentlich dem (organisierten) Proletariat gelte, verkannte Horkheimer die Jüdinnen und Juden als das „zwar erste, nicht aber besondere Opfer des Nationalsozialismus" (Diner 1988: 37). Diese Fehlannahme nannte Neumann 1944 zustimmend die „Speerspitzentheorie des Antisemitismus": Demnach „stellt die Ausrottung der Juden […] nur ein Mittel dar, das schließliche Ziel zu erreichen, nämlich die Zerstörung freiheitlicher Institutionen, Meinungen und Gruppen." (Neumann 1942/44: 582) Jüdinnen und Juden würden „wie Versuchstiere benutzt, um die Methoden der Repression zu testen." (Ebd.)
Schließlich erscheint es problematisch, eine „Blindheit" oder „Intentionslosigkeit" (Horkheimer/Adorno 1947: 180) des Antisemitismus zu behaupten, wo sich dieser doch seit jeher gegen Jüdinnen und Juden richtet und deren Marginalisierung, Beraubung, Vertreibung und Ermordung zum Ziel oder zumindest zur Folge hat. Die wohl problematischste Fehldeutung des Antisemitismus liegt in der Annahme, dass seine Objekte austauschbar wären, ja dass die „Opfer" jederzeit auch zu „Tätern" werden könnten: Je

> „nach der Konstellation: Vagabunden, Juden, Protestanten, Katholiken, kann jedes von ihnen anstelle der Mörder treten, in derselben blinden Lust des Totschlags, sobald es als die Norm sich mächtig fühlt. Es gibt keinen genuinen Antisemitismus, gewiss keine geborenen Antisemiten." (Ebd.)

Das Gegenteil aber ist wahr: Es gibt einen genuinen Antisemitismus, der sich zudem vom Rassismus und von einfachen Vorurteilen gegen Minderheiten unterscheidet.

Die vierte These hat die religiösen (christlichen) Ursprünge des Antisemitismus zum Gegenstand. Horkheimer und Adorno sahen auch an anderer Stelle „im Christentum selbst" den „Grund des Antisemitismus". Dieses würde die „zivilisatorischen Tugenden" vergöttlichen, wo sie doch nur „die andere Seite der Verfremdung und Verteufelung" seien:

> „Das Kreuz, das angebetet statt verabscheut wird, ist bereits das infame Gelöbnis der Foltermaschinen, das die europäische Geschichte treu eingelöst hat. Seit das Kreuz heilig wurde, scheint jedes Holz von Natur aus zum Material für Scheiterhaufen und Galgen bestimmt zu sein." (Horkheimer/Adorno 1947b: 295)

Aber zumindest Horkheimer relativierte später die These vom Ursprung des Antisemitismus im Christentum, dem „der Hass nicht immanent" sei, „den die Christenheit in der Welt praktiziert hat" (zit. n. Diner 1988: 260). Für Adorno jedoch blieb „das spezifische Phänomen des modernen Antisemitismus tiefer im Christentum verankert als es den Anschein hat" (Adorno 1950: 428). Ihm schien gesichert,

> „dass die antisemitischen Ideen […] unmöglich ihre gewaltige Anziehungskraft ausüben könnten, hätten sie ihre kräftigen Wurzeln nicht […] auch innerhalb der christlichen Zivilisation." (Ebd.)

Aufklärung und Säkularismus bedeuteten „nicht das Ende der christlichen Religion," insbesondere habe sich diese „zumindest einen Teil der im Lauf der Jahrhunderte erlangten sozialen Funktionen bewahrt", womit sie „weitgehend *neutralisiert* worden" sei:

> „Die äußere Schale der christlichen Lehre, ihre soziale Autorität vor allem, sowie eine Anzahl mehr oder weniger isolierter inhaltlicher Elemente werden konserviert und […] als Kulturgut konsumiert". (Ebd.: 282)

Als Form ohne (theologischen) Inhalt lebe das Christentum vor allem bei vorurteilsbehafteten Personen weiter, wo einige „der formalen Elemente des Christentums […], wie die starre Antithese von Gut und Böse, asketische Ideale, die Betonung des unermüdlichen Strebens des Menschen" nach Vervollkommnung „noch immer eine beträchtliche Wirkung" ausübten (ebd.: 283). Die solcherart entleerte Religion werde als „unverbindliche ideologische Hülle" erhalten und diene wie ihre Vorläuferin der sozialen Kohäsion. Je „dringender dieser Kitt zur Bewahrung des status quo nötig ist, je anfechtbarer seine implizite Wahrheit wird, umso hartnäckiger wird seine Autorität verteidigt, und umso deutlicher kommen seine feindseligen, destruktiven und negativen Züge zum Vorschein." (Ebd.)
Gemeinsam betonen Horkheimer und Adorno in der vierten These den hohen Abstraktionsgrad der jüdischen Religion:

> „Gott als Geist tritt der Natur als das andere Prinzip entgegen, das nicht bloß für ihren blinden Kreislauf einsteht wie alle mythischen Götter, sondern aus ihm befreien kann. Aber in seiner Abstraktheit und Ferne hat sich zugleich der Schrecken des Inkommensurablen [Unvergleichbaren, Anm.] verstärkt" (Horkheimer/Adorno 1947: 186).

Das Christentum habe „den Schrecken des Absoluten gemildert, indem die Kreatur in der Gottheit sich selbst wieder

findet“ (ebd.). Mit der behaupteten *Fleischwerdung des Wortes* „ist die Trennung von Zeichen und Bezeichnetem aufgehoben. […] Das Christentum, das sich geistig eher aus dem Hellenismus als aus dem Judentum nährte, bestand in der Sichtbarmachung und Wiederverkörperung des unsichtbaren jüdischen Gottes.“ (Braun 2004: 24) Der Antisemitismus ist ursächlich mit dem „Prozess der Abstraktion“ verbunden: Weil „in der Welt der Zeichen […] das Seiende sich zu verflüchtigen, unerreichbar zu werden“ droht, ist der Abstraktionsprozess potentiell mit Angst besetzt. Während das Judentum diesen Prozess mit dem Glauben an einen Gott, von dem kein Bild gemacht werden darf und „der sich in den Zeichen selbst offenbart“ verarbeitete, versuchte das Christentum die „Wiederzusammenführung von Zeichen und Materie“ (ebd.: 32). Die antisemitische Konkretionswut gegen das Abstrakte und Symbolische rührt aus deren Opposition zur Verschmelzung mit dem Primärobjekt (Mutter): Sie markieren nicht nur den Verlust der (kindlichen) *Allmacht* und die Grenzen des Genießens, sondern erinnern auch dauernd daran.

Horkheimer und Adorno stellen diese Desymbolisierung (*Konkretisierung)*, die den Antisemitismus konstituiert, ins Zentrum ihrer These:

> „Christus, der fleischgewordene Geist, ist der vergottete Magier. Die menschliche Selbstreflexion im Absoluten, die Vermenschlichung Gottes durch Christus ist das proton pseudos [die erste Lüge, Anm.]. Der Fortschritt über das Judentum ist mit der Behauptung erkauft, der Mensch Jesus sei Gott gewesen.“ (Horkheimer/Adorno 1947: 186)

Dadurch dass es den „göttliche[n] Mittler […] mit einem menschlichen Namen“ ruft und „einen menschlichen Tod“ sterben lässt (ebd.: 185f), bringe das Christentum „die Idolatrie [den Götzendienst, Anm.], als vergeistigte, nochmals hervor. Um soviel wie das Absolute dem Endlichen genähert wird, wird das Endliche verabsolutiert.“ (Ebd.: 186) Von der Vergöttlichung des Menschen zur Vergöttlichung (Legitimation) der sozialen Verhältnisse war es dann tatsächlich nur mehr ein kleiner Schritt. Das Christentum habe „die Selbsterhaltung durchs letzte Opfer, das des Gottmenschen, in der Ideologie gebrochen, eben damit aber das entwertete Dasein der Profanität überantwortet: das mosaische Gesetz wird abgeschafft, aber dem Kaiser wie dem Gott je das Seine gegeben. Die weltliche Obrigkeit wird bestätigt oder usurpiert, das Christliche als das konzessionierte Heilsressort betrieben. Die Überwindung der Selbsterhaltung durch die Nachahmung Christi wird verordnet.“ (Ebd.: 187)

Das neue, jenseitige Heilsversprechen blieb jedoch unverbindlich, zudem wurde den *Gläubigen* die Möglichkeit genommen, durch ein Leben nach dem *Gesetz* sich der Einlösung dieses Versprechens im Diesseits zu nähern. Diese „Unverbindlichkeit“ werde

> „vom naiven Gläubigen im Stillen fort gewiesen, ihm wird das Christentum […] zum magischen Ritual, zur Naturreligion. Er glaubt nur, indem er seinen Glauben vergisst. Er redet sich Wissen und Gewissheit ein wie Astrologen und Spiritisten.“ (Ebd.: 187f)

Solcherart von theologischen Relativierungen befreit, bestätige sich das „Heil am weltlichen Unheil“ der Jüdinnen und Juden (ebd.: 188). Die falsche Hoffnung auf das jenseitige *Reich* fühlt sich durch „das hartnäckige Beharren auf Erlösung und Befreiung in der Welt“ herausgefordert:

> „Eine Religion, die stets auch das Diesseits meint, das Hier und Jetzt, das ist der Juden Sünde! Dafür müssen sie immer wieder bestraft werden, auch heute noch.“ (Hurwitz 1986: 124)

Dies sei „der religiöse Ursprung des Antisemitismus“:

> „Die Anhänger der Vaterreligion werden von denen des Sohnes gehasst als die, welche es besser wissen. Es ist die Feindschaft des sich als Heil verhärtenden Geistes gegen den Geist. […] Der Antisemitismus soll bestätigen, dass das Ritual von Glaube und Geschichte recht hat, indem er es an jenen vollstreckt, die solches Recht verneinen.“ (Horkheimer/Adorno 1947: 188)

Die fünfte These widmet sich vor allem der Affektstruktur der Subjekte des Antisemitismus, welcher hier als „rationalisierte Idiosynkrasie“ vorgestellt wird (ebd.: 192). Am Anfang steht wieder der Verzicht, der dem Zivilisationsprozess als Unterdrückung menschlicher „Natur“ zum Opfer gebracht wurde. Der Faschismus versuche nun

> „die Rebellion der unterdrückten Natur gegen die Herrschaft unmittelbar der Herrschaft nutzbar zu machen […]. Dieser Mechanismus bedarf der Juden. […] So werden die tabuierten, der Arbeit in ihrer herrschenden Ordnung zuwiderlaufenden Regungen in konformierende Idiosynkrasien umgesetzt.“ (Ebd.: 194)

Beim Versuch, die Frage, warum es gerade die *Juden* waren, an welchen sich diese Rebellion schadlos hielt, schwanken Horkheimer und Adorno. Einerseits verweisen sie zu Recht auf die „Anhäufung von Erinnerung“ (Cesare Lombroso) an antisemitische Gewalt: „Am Zeichen, das Gewalt an ihnen hinterlassen hat, entzündet endlos sich Gewalt.“ (Ebd.: 192) Anderseits habe das Judentum für den „Fortschritt in der Geistigkeit“ (Sigmund Freud) teuer bezahlt: Es hätte „die Angleichung an Natur“ weniger

> „ausgerottet als sie aufgehoben in den reinen Pflichten des Rituals. Damit haben sie ihr das versöhnende Gedächtnis bewahrt, ohne durchs Symbol in Mythologie zurückzufallen. So gelten sie der fortgeschrittenen Zivilisation für zurückgeblieben und allzu weit voran, für ähnlich und unähnlich, für gescheit und dumm. Sie werden dessen schuldig gesprochen, was sie, als die ersten Bürger, zuerst in sich gebrochen haben: der Verführbarkeit durchs Untere, des Dranges zu Tier und Erde, des Bilderdienstes. Weil sie den Begriff des Koscheren erfunden haben, werden sie als Schweine verfolgt.“ (Ebd.: 195f)

Dass so viele Stereotype auf Sinnlichkeit bezogen sind, hat angesichts des projektiven Charakters des Antisemitismus System. Das „Besondere“, an das sich Idiosynkrasie heftet, ist das Triebhafte, das beim antisemitischen Subjekt unterdrückt und auf die Juden projiziert wird. Von „Zivilisation“ geblendet, erfahren die ihr vollständig Unterworfenen das Unterdrückte „erst an manchen Gesten und Verhaltensweisen, die ihnen bei anderen begegnen, und als isolierte Reste, als beschämende Rudimente in der rationalisierten Umwelt auffallen. Was als Fremdes abstößt, ist nur allzu vertraut.“ (Ebd.: 190f) Der *Jude* ist nicht nur ein mit Fremdheit belegter anderer – er ist auch und vor allem der *Unheimliche*, Repräsentant jener „Art des Schreckhaften, das auf das [verdrängte, Anm.] Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht“ (Freud 1919: 231).

Auch die sechste These hat das idealtypische Subjekt des Antisemitismus und seine inneren Konflikte zum Gegenstand: „Der Antisemitismus beruht auf falscher Projektion." (Horkheimer/Adorno 1947: 196) Jene „Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und ihm doch eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer." (Ebd.) Weil psychoanalytische Begrifflichkeit auf Krankheit verweist, beeilen sich Horkheimer und Adorno, auf einen wichtigen Unterschied hinzuweisen:

> „Dem gewöhnlichen Paranoiker steht dessen Wahl nicht frei, sie gehorcht den Gesetzen seiner Krankheit. Im Faschismus wird dies Verhalten von Politik ergriffen, das Objekt der Krankheit wird realitätsgerecht bestimmt, das Wahnsystem zur vernünftigen Norm in der Welt […] gemacht." (Ebd.)

Es ist also weniger individuelle Pathologie, welche die völkische Paranoia bedingt, sondern der faschistische Führer, die männerbündische (homosoziale) Organisationsform und die Inszenierungen des Faschismus. Daneben ist die Verkehrung von Täter und Opfer auch strategisch motiviert: Niemand will als mordlustig gelten, darum wird das prospektive Opfer sooft zum Verfolger erklärt, gegen welchen man sich nur wehre (ebd.: 196).
Die spezifische Paranoia der AntisemitInnen wird als „Symptom des Halbgebildeten" (ebd.: 205) analysiert. Diesem

> „werden alle Worte zum Wahnsystem, zum Versuch, durch Geist zu besetzen, woran seine Erfahrung nicht heranreicht, gewalttätig der Welt Sinn zu geben, die ihn selber sinnlos macht, zugleich aber den Geist und die Erfahrung zu diffamieren, von denen er ausgeschlossen ist, und ihnen die Schuld aufzubürden, welche die Gesellschaft trägt, die ihn davon ausschließt. Halbbildung, die im Gegensatz zur bloßen Unbildung das beschränkte Wissen als Wahrheit hypostasiert, kann den ins Unerträgliche gesteigerten Bruch von innen und außen, von individuellem Schicksal und gesellschaftlichem Gesetz, von Erscheinung und Wesen nicht aushalten." (Ebd.)

Diese Halbbildung – und das verweist auf die aktuelle Stärke des Antisemitismus und anderer „obskure[r] Systeme" (ebd.) – sei aber in der spätbürgerlichen Gesellschaft, „wo Bildung überhaupt aus ökonomischen Gründen abstirbt", vorherrschend geworden und damit seien „in ungeahntem Maßstab neue Bedingungen für die Paranoia der Massen gegeben." (Ebd.: 206)
Schließlich wird die Paranoia mit spezifischer Identifikation in Zusammenhang gebracht: Sie strebe

> „zur Bildung von Bünden, Fronden und Rackets. Die Mitglieder haben Angst davor, ihren Wahnsinn allein zu glauben. […] Das normale Mitglied aber löst seine Paranoia durch die Teilnahme an der kollektiven ab und klammert leidenschaftlich sich an die objektivierten, kollektiven, bestätigten Formen des Wahns." (Ebd.: 206f)

Auf der Objektseite der Paranoia stehen die „Juden", die dafür vorbestimmt seien: Wieder werden sie in der „Zirkulationssphäre" verortet und diese mit zunehmender Bedeutungslosigkeit bedacht (ebd.: 208). Ganz als ob Horkheimer und Adorno die Problematik solcher Zuschreibungen erahnten, betonen sie aber schon im nächsten Absatz wieder den Vorrang des Judenbildes vor der realen Beschaffenheit von Jüdinnen und Juden. Das „Bild", welches sich AntisemitInnen von ihren künftigen Opfern machen, zeige das im Prozess der Zivilisation „Überwundene[.]" und trage

> „die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muss: des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos. Verpönt sind diese Züge von der Herrschaft, weil die Beherrschten sie insgeheim ersehnen. Nur solange kann jene bestehen, wie die Beherrschten selber das Ersehnte zum Verhassten machen." (Ebd.: 208f)

Im Anschluss an Freud, der das *Unbehagen* am Zivilisationsprozess auf den psychoanalytischen Begriff gebracht hat (Freud 1930), beschreiben Horkheimer und Adorno hier den *Juden* als Projektionsfläche für den Triebverzicht[5]: An ihnen wird dann jene *Natürlichkeit* gesehen und bekämpft, die bei sich selbst unterdrückt werden muss. Der aus diesem Verzicht resultierende Hass heftet sich dann an Jüdinnen und Juden, was aus dem Antisemitismus eine Form der „repressiven Entsublimierung" (Marcuse 1964: 92ff) macht. Diese sei herrschaftsstabilisierend, weil sie „die Triebrevolte gegen das bestehende Realitätsprinzip" (ebd.: 96) schwäche. Statt gegen dieses Prinzip richte sich im Antisemitismus die Revolte gegen die zu unterdrückenden Triebe selbst und diejenigen, auf welche sie, aber auch die Verantwortung für den zivilisatorischen Druck projiziert werden.
Die siebte These, 1947 anlässlich der Neuauflage angefügt, hat den postfaschistischen Antisemitismus zum Gegenstand: „Aber es gibt keine [bekennenden, Anm. A. P.] Antisemiten mehr." (Horkheimer/Adorno 1947: 209) Zeugte Antisemitismus schon seit jeher „von Stereotypie des Denkens", so sei heute

> „diese allein übrig. Gewählt wird immer noch, aber einzig zwischen Totalitäten. Anstelle der antisemitischen Psychologie ist weithin das bloße Ja zum faschistischen Ticket getreten" (ebd.).

Der Antisemitismus sei nach Auschwitz

> „kaum mehr eine selbständige Regung, sondern eine Planke der Plattform: wer irgend dem Faschismus die Chance gibt, subskribiert mit der Zerschlagung der Gewerkschaften und dem Kreuzzug gegen den Bolschewismus automatisch auch die Erledigung der Juden." (Ebd.)

So treffend diese Analyse für die extreme Rechte, die es tatsächlich ohne Antisemitismus nicht geben kann, so sehr wird damit der Antisemitismus von links verfehlt. Jedoch findet sich am Ende der Elemente zumindest der Hinweis darauf, dass auch

> „der sich ausbreitende Verlust der Erfahrung auch die Anhänger des progressiven Tickets am Ende in Feinde der Differenz [verwandelt]. Nicht erst das antisemitische Ticket ist antisemitisch, sondern die Ticketmentalität überhaupt." (Ebd.: 217)

Die Begründung dafür bleibt jedoch schwach: Weil dieser Mentalität eine „Wut auf die Differenz […]teleologisch" innewohne (ebd.), sei sie antisemitisch. Der moderne Antisemitismus habe

5 Über die Neigung des *Juden* zur Projektionsfläche für Lösungsversuche des Ambivalenzkonfliktes meinte Adorno dann in den *Studien*: „Oft wird der Jude zum Ersatz für den verhassten Vater und nimmt in der Phantasie eben die Eigenschaften an, die zur Auflehnung gegen den Vater herausforderten: Kälte, Herrschsucht, ja sogar die des sexuellen Rivalen." (Adorno 1950: 323)

sich also im „Ticketdenken“ normalisiert – und universalisiert. Was Horkheimer und Adorno dieser Denkform in der spätbürgerlichen, verwalteten Welt zuschreiben, das Fehlen jeder Erfahrung (mit Jüdinnen und Juden), kennzeichnet jedoch den Antisemitismus seit jeher bzw. über weite Strecken seiner Geschichte. Auch wird fälschlicherweise behauptet, der Antisemitismus habe seine psychodynamischen Funktionen eingebüßt, da die

> „Subjekte der Triebökonomie […] psychologisch expropriiert und diese rationeller von der Gesellschaft selbst betrieben [werden]. Was der Einzelne jeweils tun soll, braucht er sich nicht erst mehr in einer schmerzhaften inneren Dialektik von Gewissen, Selbsterhaltung und Trieben abzuringen.“ (Ebd.: 213)

Solch „völlige Entsubjektivierung“ (Stein 2002: 131) des Antisemitismus kann gerade in Deutschland und Österreich eine – von den Autoren nicht beabsichtigte – Entlastung von Schuld und Verantwortung bedeuten. Nicht minder falsch war die „Hoffnung“ auf das Ende des Antisemitismus, weil dieser tendenziell „nur noch als Posten im auswechselbaren Ticket“ vorkomme (Horkheimer/Adorno 1947: 216). Solcherart wurde der Begriff doch zu sehr überdehnt, geriet Horkheimer und Adorno der Antisemitismus letztlich zur bloßen Chiffre für den Hass auf jede Abweichung.

Individuelle Disposition

Neben den *Elementen* stellen die *Studien zum Autoritären Charakter* (1950) die zentrale Fundstelle für eine kritische Theorie des Antisemitismus dar. Hier wird mehr noch als in den Arbeiten zuvor der willkürliche Charakter des Antisemitismus betont: Er hat zu seinem Objekt den Juden bzw. ein spezifisches Judenbild zum Vorstellungsinhalt – auch wenn seine Opfer Jüdinnen und Juden sind. Das eingangs erwähnte Essential jeder Kritik des Antisemitismus, wonach dieser seine Ursache nicht in Eigenschaften oder im Verhalten seiner Objekte und prospektiven Opfer hat, sondern auf „subjektiven Faktoren und der allgemeinen Situation des Antisemiten basiert“ (Adorno 1950: 3), steht auch am Beginn dieser Epoche machenden Arbeit. Die dort vollzogene Wendung auf das Subjekt basiert auf der Grundannahme, dass „das antisemitische Vorurteil sehr wenig mit den Eigenschaften derer zu tun hat, gegen die es sich richtet.“ (Ebd.: 108) Adorno betont nun stärker sein funktionalistisches Verständnis des Antisemitismus, der in seiner Genese durch innere Konflikte des Subjekts bestimmt ist. Diese Konflikte wiederum haben ihren maßgeblichen Ursprung in der „Ambivalenz autoritärer und rebellischer Neigungen“ (ebd.: 110).

Dem Antisemitismus entspricht nach Adorno auf individueller Ebene ein „psychischer Totalitarismus“ (ebd.: 143). Die vielen Entsprechungen zu klinischen Beobachtungen (von Neurosen und Psychosen[6]) legten es nahe, bestimmte Störungen für Antisemitismus verantwortlich zu machen. Den Anfang machte die mehr als berechtigte Annahme, hinter dem Wunsch nach Sicherheit, wie sie der Antisemitismus verspricht, stünde eine strukturelle Schwäche des Ichs. Dieses Ich projiziert seine (verpönten und verdrängten) Wunschregungen nach außen, um sie dann dort – beim *fremd* gemachten *Anderen* – zu verfolgen. Es flieht vor den Anforderungen eines ausgesprochen rigiden Über-Ichs und der gesellschaftlichen Realität in die autoritäre Symbiose oder den sozialen Uterus namens *Volk*. Von Fromm, Adorno und anderen wurde dieses Selbst als autoritärer oder sadomasochistischer Charakter beschrieben. Als Ursache für die Ausbildung autoritärer Charakterstrukturen wurde lange Zeit ausschließlich eine spezifische Bewältigungsform des ödipalen Konflikts im Rahmen der patriarchalen Familie gesehen: Die väterliche (überstrenge bis gewalttätige) Autorität zwischen Subjekt und erstem Objekt (Mutter) wird nicht oder nur unvollständig verinnerlicht, d. h. sie kann auch nicht vom Ich, das ja die Ansprüche von Über-Ich und Es mit der Objektwelt vermittelt, kontrolliert werden. Moralische Entscheidungen bleiben so von äußeren Autoritäten (*Führer* oder Gruppenzwang) abhängig.

Vielerorts gilt das Erklärungsmodell zur autoritären Persönlichkeit als veraltet. Wenn auch die Prognose einer *vaterlosen Gesellschaft* übertrieben war, so haben sich doch in der Postmoderne die Konstellationen tatsächlich maßgeblich verändert. Der *Mann-Vater* hat, sofern überhaupt als reale Person anwesend, (zum Glück) in und außerhalb der Familie an Macht und Status eingebüßt. Aber auch ohne väterliche Autorität und die kämpferische Rivalität zu dieser kann die unaufgelöste Mutter-Kind-Dyade auf eine grundlegende Störung des Ichs hinauslaufen. Das Scheitern der Triangulierung, der Loslösung aus der primären Symbiose oder Dual-Union, hat ähnliche Folgen wie die Ausbildung autoritärer Charakterstrukturen durch entsprechende Erziehungsformen. Die „Ich-Schwäche des neuen Typus [ist] Konsequenz nicht durchgeführter Konflikte und nicht stattgefundener Identifikationen. Das Ich bleibt unkonturiert, diffus, grenzenlos. In ihm lehnt sich nichts mehr auf. Es droht zum bloßen Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse zu werden.“ (Paul 1979: 155) Im Ergebnis ändert sich also wenig: Dieses (primärnarzisstische) Ich ist ebenfalls schwach und bleibt abhängig von frühen symbiotischen Objekten und äußerlichen Autoritäten. Emotionale Objektbeziehungen werden abgewehrt, stattdessen heftet sich die Libido an ein aufgeblähtes Größen-Selbst und dessen Verschmelzung mit Repräsentanten der übermächtigen Mutter (Nation, „Rasse“ etc.).

Im Allgemeinen wird die charakterliche Basis des Antisemitismus heute als viel breiter und als weit über die klassische autoritäre Persönlichkeit hinausgehend gefasst. In solcher Öffnung machen sozialisationstheoretische Ansätze weiterhin Sinn. Dabei ist

6 Adorno ging insbesondere von einer strukturellen Ähnlichkeit von Paranoia und Antisemitismus aus. So neige auch der „Paranoiker […] dazu, seinen Feind willkürlich *herauszupicken*, bestimmte Individuen zu belästigen, die seine Aufmerksamkeit erregen: er verliebt sich gleichsam negativ.“ (Adorno 1950: 113) Die hier angesprochene manische Besessenheit vom *Juden* ist das Ergebnis „projektiver Identifizierung“ (Melanie Klein). Bei dieser bleibt der/die Projizierende negativ an das Objekt gebunden und dem *Juden* kommen solcherart Eigenschaften des *Unheimlichen* zu. Demgegenüber trennt sich bei der „normalen“ *(pathischen* oder falschen) Projektion das Subjekt von den Inhalten seiner Projektionen. Es empfindet keine Verbindung mehr mit dem Objekt, ganz im Gegenteil, es wird als fremd erlebt und phobisch gemieden. Das *unheimliche* Objekt der projektiven Identifizierung muss demgegenüber zerstört werden. Bei aller strukturellen Ähnlichkeit beeilt sich Adorno, auf die Differenz hinzuweisen: Da der Inhalt antisemitischer Meinungen und Einstellungen „mit der Realität unvereinbar ist, glauben wir, sie *Symptome* nennen zu dürfen. Doch handelt es sich um Symptome, die kaum durch die Mechanismen einer Neurose zu erklären sind, und der Antisemit als solcher […] ist auch gewiss kein Psychopath.“ Es handle sich also um ein „völlig irrationales Symptom, das dennoch die *Normalität* derjenigen, die es aufweisen, offenbar nicht beeinträchtigt“ (ebd.: 122).

aber auch von der Vorstellung fixer Charaktertypen Abstand zu nehmen: Autoritarismus und damit Antisemitismus ist nämlich nicht nur „an autoritäre Persönlichkeiten gebunden […], sondern auch situationsspezifisch möglich" (Oesterreich 2001: 281). Trotz des eingeschränkten Erklärungsgehalt dieser Ansätze bleibt die grundlegende Einsicht gültig: Fehlen dem Subjekt bestimmte psychische Dispositionen, wie sie sich rund um ein starkes (synthetisierendes) Ich gruppieren, ist es nicht oder nur schwer in der Lage, die Umbrüche und Herausforderungen, die vielen (persönlichen wie sozialen) Krisen anders als bedrohlich zu interpretieren. Auch dem (*fremd* gemachten) *Anderen* kann es dann nur auf bestimmte, ängstlich-vermeidende Art und wild darauf los projizierend gegenüber treten:

> „Je schwächer die innere psychische Struktur, desto ausgeprägter die Reaktion auf Fremde; je mächtiger die Gefahr der individuellen Auflösung oder der soziokulturellen Krise, desto stärker ist der Kampf gegen den Außenstehenden." (Beland 1992: 131)

Ich-Schwäche und Autoritarismus stellen nach wie vor die wichtigsten subjektiven Faktoren, die Antisemitismus begünstigen, dar. Trifft diese charakterliche Disposition auf massive biographische Brüche und narzisstische Kränkungen, schlägt das antisemitische Ressentiment in blinden Hass um. Aber wie jede andere Theorie kann die Sozialpsychologie alleine nicht erklären, warum gerade Jüdinnen und Juden zu Objekten von Projektion, Angst und Hass werden. Auch Adorno musste bei der Beantwortung der Frage „Warum die Jüdinnen und Juden?" auf die Herstellung der Objekte durch die antisemitische Tradition zurückgreifen:

> „Es [das Objekt des Hasses, Anm.] muss greifbar genug, aber nicht zu greifbar sein, damit die eigene Wirklichkeit es nicht zunichte macht. Es muss historisch fundiert sein und als unbestreitbares Element der Tradition erscheinen. Es muss in starren und wohlbekannten Stereotypen definiert sein, und schließlich muss es Merkmale besitzen oder zumindest im Sinne von Merkmalen wahrgenommen oder verstanden werden können, die den destruktiven Tendenzen des Vorurteilsvollen entgegenkommen. […] Es ist kaum zu bezweifeln, dass alle diese Bedingungen in hohem Maße von dem Phänomen *Jude* erfüllt werden. Das heißt nicht, dass Juden Hass auf sich ziehen müssen oder dass eine unabwendbare historische Notwendigkeit sie eher als andere zum idealen Angriffsziel sozialer Aggressivität macht. Es genügt, dass sie diese Funktion im psychischen Haushalt vieler Individuen erfüllen *können*." (Adorno 1950:108)

Antisemitismuskritik interessiert sich daran anknüpfend dafür, an welchen Punkten sich die Struktur des Unbewussten und die Geschichte sich derart „entgegenkommen, damit die Juden zu idealen Sündenböcken werden und nicht etwa die Rothaarigen oder die Radfahrer." (Claussen 1987: 8) Zudem müsste diese Kritik in der Lage sein, nicht nur den Ausnahmezustand, die antisemitische Raserei, analytisch zu fassen, sondern auch die Normalität und das zu dieser gehörende (notwendig) falsche Bewusstsein, das wie das Unbewusste in seiner Gestalt durch die Struktur des Warentausches bestimmt ist (ebd.: 9f).

Abschließend will ich anstelle einer Zusammenfassung ein paar Vorschläge machen, wie im Gefolge der Kritischen Theorie der Antisemitismus zu bestimmen wäre. Nämlich als:

– Die Wut der Identischen gegen das Nicht-Identische, das vom *Juden* personifziert wird[7].

– Eine „– weitgehend unbewusste – Feindschaft, die aus Versagung und Repression resultiert und sozial vom eigentlichen Objekt abgewandt wird, ein Ersatzobjekt braucht" (Adorno 1950: 108).

– Ein „Mittel zur Pseudoorientierung in einer entfremdeten Welt" (ebd.: 129).

– Eine „urgeschichtlich-geschichtliche Verstrickung", in welcher seine Subjekte in ihrem „verzweifelten Versuch des Ausbruchs gebannt" bleiben (Horkheimer/Adorno 1947: 179).

– „Eine Überkompensation unterdrückter Ängste und Wünsche" (Horkheimer 1946: 27).

– „Eine Art anerkannter Freizone legitimierter psychotischer Verzerrungen" (Adorno 1950: 122).

– Die Spekulation „auf die instinktmäßigen Grundlagen im Publikum" (Horkheimer/Adorno 1952: 362) – was im Übrigen die Gleichförmigkeit der Propaganda erklären hilft. Das zentrale Kennzeichen antisemitischer Agitation ist die

> „Aufteilung der Welt in Schafe und Böcke […]. Die Guten werden als die vorgestellt, denen man selber gleicht, und das Schema erspart einem, als Guter sich erst zu bewähren, denn alles ist ja längst vorentschieden. Die Bösen aber liefern den Schein eines Rechtsgrundes dafür, dass man die eigenen sadistischen Instinkte, im Namen der gebührenden *Strafe*, auf die jeweils bezeichneten Opfer loslässt." (Ebd.: 263f).

– „Die kürzeste und ungefährlichste Art, von einer Lebensnot abzulenken, zu deren Beseitigung andere Mittel verfügbar wären". (Horkheimer/Adorno 1959: VIII).

– „Ein Massenmedium: in dem Sinn, dass er anknüpft an unbewusste Triebregungen, Konflikte, Neigungen und Tendenzen, die er verstärkt und manipuliert, anstatt sie zum Bewusstsein zu erheben und aufzuklären." (Adorno 1964: 92).

– Eine Form des Neides (Adorno 1950: 112), habitualisiert zum Ressentiment. Gegen essentialistische und korrespondenztheoretische Verkürzungen (Aly 2011) ist es hier aber wichtig, auf den vorausgehenden Projektionsmechanismus hinzuweisen: Beneidet werden Juden um das, was zuvor bei sich verdrängt und dann auf sie projiziert wurde.

– Eine Form narzisstischer „Wut gegen die Zivilisation", welche verstärkt werde durch ein „Gefühl des Eingesperrtseins in einem durch und durch vergesellschafteten, netzhaft dicht gesponnenen Zusammenhang." (Adorno 1966: 90)

– Die „soziale[.] Ausnützung paranoider Anlagen" (Adorno 1959: 614).

– „Die Fremdheit der *Juden* scheint die handgreiflichste Formel zu sein, mit der Entfremdung der Gesellschaft fertig zu werden." (Adorno 1950: 124). Antisemitismus bedeutet vor allem die persönliche Haftbarmachung der Juden und Jüdinnen (seit dem Gottesmord allmächtig und die prototypischen Verschwörer) für unpersönliche, anonyme und undurchschaute gesellschaftliche Mächte.

---

7 Jüdinnen und Juden stellen in ihrer „Weigerung, sich assimilieren zu lassen, […] ein Hemmnis zur für die totale Integration einer verwalteten Welt" dar (Jay 1979: 452) – in dieser *Verstocktheit* eignen sie sich mehr als andere zu solcher Personifizierung.

Der letzte Punkt verweist auf die aktuellen Gefahren, wie sie von falscher, spontaner Kritik am globalen Kapitalismus ausgehen. Wie zu Beginn des 19. Jahrhunderts sind wir heute konfrontiert mit einer im weiten Sinne linken Bewegung, die sich einer aktualisierten Kritik der politischen Ökonomie versperrt und sich stattdessen in bloßer Spontaneität und Hass auf die Globalisierer und ihre vermeintliche Heimstatt, die USA und – deutlicher noch – Israel, ergeht. Es droht nicht weniger als eine *globale Intifada* gegen das, was in der *Hamas*-Charta als „Weltzionismus" bezeichnet wird.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1950): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt a. M. 1995

Ders. (1959): Aberglaube aus zweiter Hand. Zur Sozialpsychologie der Zeitungshoroskope. In: Psyche – Z Psychoanal 12(10), S. 561-614

Ders. (1964): Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute. In: Das Argument 6(29), S. 88-104

Adorno, Theodor W. (1966): Erziehung nach Auschwitz. In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959-1969. Frankfurt a. M. 1971, S. 88-104

Aly, Götz (2011): Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1880-1933. Frankfurt a. M.

Arendt, Hannah (1955): Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Frankfurt a. M. 1962

Beland, Hermann (1992): Psychoanalytische Antisemitismustheorien im Vergleich, in: Bohleber, Werner; Kafka, John S. (Hg.): Antisemitismus. Bielefeld, S. 93-121

Braun, Christina von (2004): Einleitung. In: Dies.: Ziege, Eva-Maria (Hg.): „Das >bewegliche< Vorurteil". Aspekte des internationalen Antisemitismus. Würzburg, S. 11-42

Brustein, William; King, Ryan (2002): Antisemitismus in Europa vor dem Holocaust. In: Boehnke, Klaus et al. (Hg.): Jugendgewalt und Rechtsextremismus. Soziologische und psychologische Analysen in internationaler Perspektive. Weinheim/München, S. 257-281

Claussen, Detlev (1987): Über Psychoanalyse und Antisemitismus, in: Psyche - Z. Psychoanal 41(1), S. 1-21.

Diner, Dan (1988): Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung. In: Ders. (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Frankfurt a. M., S. 30-53

Dubiel, Helmut; Söllner, Alfred (1981): Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung – ihre wissenschaftliche Stellung und ihre gegenwärtige Bedeutung. In: Dies. (Hg.): Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942. Frankfurt a. M., S. 7-31

Freud, Sigmund (1919): Das Unheimliche. In: Ders.: Gesammelte Werke XII, S. 227-268.

Ders. (1930): Das Unbehagen in der Kultur, In: Ders.: Gesammelte Werke XIV, S. 419-506.

Horkheimer, Max (1939): Die Juden und Europa. In: Dubiel/Söllner…a. a. O., S. 33-53

Ders. (1946): Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes. In: Simmel, Ernst (Hg.): Antisemitismus. Frankfurt a. M. 1993, S. 23-34

Ders.; Adorno Theodor W. (1947): Elemente des Antisemitismus. In: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1991, S. 177-217

Dies. (1947a): Vorrede. In: ebd., S. 1-7

Dies. (1947b): Religionspsychologie. In: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften Bd. 12. Nachgelassene Schriften 1931-1949. Frankfurt a. M. 1985, S. 294f

Dies. (1952): Vorurteil und Charakter. In: Adorno, Theodor W.: Soziologische Schriften II.2. Gesammelte Schriften Bd. 9.2, Frankfurt a. M. 2003, S. 360-373

Dies. (1959): Vorwort. In: Massing, Paul: Vorgeschichte des politischen Antisemitismus. Frankfurt a. M., S. V-VIII

Haug, Wolfgang F. (1985): Antisemitismus in marxistischer Sicht. In: Strauss, Herbert A.; Kampe, Norbert (Hg.): Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust. Frankfurt a. M./New York, S. 234-255

Hurwitz, Emanuel (1986): Bockfuß, Schwanz und Hörner. Vergangenes und Gegenwärtiges über Antisemiten und ihre Opfer. Zürich

Jay, Martin (1979): Frankfurter Schule und Judentum. Die Antisemitismusanalyse der Kritischen Theorie. In: Geschichte und Gesellschaft. 5. Jg., H. 4, S. 439-454

Löwenthal, Leo (1949): Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. In: Ders.: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus. Schriften Bd. 3. Frankfurt a. M. 1990, S. 9-159

Marcuse, Herbert (1964): : Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. München 1994

Neumann, Franz L. (1942/44): Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus. Frankfurt a. M. 1984

Oesterreich, Detlef (2001): Massenflucht in die Sicherheit? Zum politischen Verhalten autoritärer Persönlichkeiten, in: Loch, Dieter; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Schattenseiten der Globalisierung. Rechtsradikalismus, Rechtspopulismus und separatistischer Regionalismus in westlichen Demokratien. Frankfurt a. M., S. 275-297

Paul, Gerhard (1979): Zur Sozialpsychologie des jugendlichen Rechtsextremismus heute. In: Ders; Schoßig, Bernhard (Hg.): Jugend und Neofaschismus. Provokation oder Identifikation? Frankfurt a. M., S. 138-169

Peham, Andreas (o. J.): „Durch Reinheit zur Einheit!" Zur Kritik des deutschnationalen Korporationswesens in Österreich unter besonderer Berücksichtigung antisemitischer Traditionslinien und nationalsozialistischer Bezüge. Online: https://www.doew.at/cms/download/6or5r/peham_burschenschaften.pdf

Rensmann, Lars; Schoeps, Julius H. (2008): Antisemitismus in der Europäischen Union: Einführung in ein neues Forschungsfeld. In: Dies. (Hg.): Feindbild Judentum. Antisemitismus in Europa. Berlin, S. 9-40

Salzborn, Samuel (2010): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt a. M./New York

Sartre, Jean-Paul (1946): Betrachtungen zur Judenfrage. In: Ders.: Drei Essays. West-Berlin 1960, S. 108-190

Stein, Eva (2002): Subjektive Vernunft und Antisemitismus bei Adorno und Horkheimer. Oldenburg

Simmel, Ernst (1946): Antisemitismus und Massen-Psychopathologie. In: Ders. (Hg.)…a. a. O., S. 58-100

Anmerkung

Andi Peham hat am 15.03.2018 in Bremen zum Thema Kritik des Antisemitismus referiert.
https://associazione.wordpress.com/2018/02/04/andreas-peham-kritik-des-antisemitismus/

Christine Kirchhoff

„Das Gerücht über die Juden“: Zur (Psycho-)Analyse von Antisemitismus und Verschwörungstheorie

Theodor W. Adorno bezeichnete den Antisemitismus als das »Gerücht über die Juden«. Dieser Formulierung nachgehend wird es im Folgenden um die Psychoanalyse des Antisemitismus gehen, also um eine besonders gefährliche Verschwörungstheorie. Die Idee dabei ist, dass, wenn man der Frage nachgeht »Was heißt das denn, wenn Adorno vom Gerücht über die Juden spricht, wieso tut er das?«, etwas lernt, womit sich auch die gegenwärtig populärste Form des Antisemitismus, die Feindschaft gegen den Staat Israel, besser verstehen und kritisieren lässt.

1. Zum Gerücht

Ein Gerücht kann etwas Wahres enthalten, muss es aber nicht. Gerüchte lassen Raum zur Interpretation, machen Andeutungen, liefern aber nicht unbedingt Begründungen. Gerüchte beruhen auf Hörensagen und Nacherzählen, auf Weglassen und Hinzuerfinden. Gerade weil Gerüchte flüchtig und vergänglich scheinen, sind sie umso unberechenbarer und kaum zu kontrollieren. Es bleibt meist etwas hängen, auch dann, wenn eigentlich jede*r einsehen müsste, dass nichts dran ist. Gerüchte haben einen zweifelhaften Ruf und dennoch – oder vielmehr gerade deswegen – verbreiten sie sich wie im Flug. Und dass es sehr lustvoll sein kann, ein Gerücht weiterzuerzählen, diese Erfahrung hat bestimmt jede*r schon einmal gemacht.
Zu den besonders erfolgversprechenden Zutaten eines deftigen Gerüchts gehört »seit jeher eine Prise Sex«. Das dokumentiere schon die Herkunft des Wortes »klatschen«:

> »Klatschweiber waren Wäscherinnen. Ihr Name rührt von der damals üblichen Reinigungstechnik her, bei der die nasse Wäsche gegen Steine geschlagen wurde, um das Gewebe möglichst gut durchzuwalken. Die Waschweiber bemerkten bei ihrer Tätigkeit hin und wieder verräterische Flecken auf den Laken. Sie erhielten so einen Einblick in das Geschlechtsleben ihrer Auftraggeber, den sie gerne mit anderen teilten.« (Gestmann, 2010)

Die Lust am Gerücht, so ließe sich an dieser Stelle sagen, entspringt – vielleicht im Gegensatz zur – ja durchaus auch möglichen – Lust an einer gut begründeten Erkenntnis, einer neuen Entdeckung, einer neuen sicheren Information, einer neuen Beweisführung, einer neuen Quelle, gerade daraus, dass es etwas liefert, dessen Quelle unklar ist, dass sich gerade nicht beweisen lässt: Weil man genau darüber auch gar nicht so viel wissen will. Die Lust am Gerücht hat also etwas zu tun mit dem Nicht-so-genau-wissen-Wollen.
Sigmund Freud hat sich nicht mit der Psychoanalyse des Gerüchts beschäftigt, aber mit Formen der Äußerungen des Unbewussten, deren Psychodynamik sehr ähnlich ist: Und zwar mit dem Witz. Ich werde nun die Psychodynamik der Lust am Gerücht mit Hilfe der Freud‘schen Witztheorie (Freud, 1905) zu erklären versuchen. Freud nahm auch das Lachen über Witze nicht als selbstverständlich an, sondern als etwas, das zwar als selbstverständlich erscheint, aber erklärungswürdig ist. Er ging davon aus, dass es sich um eine lustvolle Abfuhr handelt. Wegen der Möglichkeit, Inhalte, die ansonsten der Zensur zum Opfer fallen würden – der Witz ist neben Traum, Symptom und Fehlleistung eine der psychischen Leistungen, in denen sich das Unbewusste zeigt – nahm Freud an, dass das Lustvolle am Witz eine »Ersparnis« sei und zwar die Ersparnis, kritisch, rational und aufmerksam an den Witz heranzugehen, und sich so die Möglichkeit zu geben, Affekte durchzulassen, die man sich sonst versagen würde. Man könnte sagen: Als Witz passieren Gedanken die Zensur, können da durchgemogelt werden, die sonst als unanständig, verboten etc. wahrgenommen würden. Für das Lachen über einen Witz ist genau das entscheidend, kein Witz funktioniert, wenn man an ihn mit einer kritischen, rationalen Haltung herangeht. Das kennt sicherlich jede*r, wenn man einen Witz gerade deswegen nicht versteht, weil man ihn eigentlich viel zu gut verstanden hat, weil eine*r nichts daran entgangen ist, man sich nichts erspart hat.
Dass das nicht immer eine harmlose Sache ist, hat Freud in seiner Beschäftigung mit der Zote gezeigt (ebd.). Die »sexuell erregende Rede« werde als »Zote« vom »Verführungsversuch« zum Selbstzweck, in diesem Moment zumindest, mehr nicht ginge, eine sexuelle Handlung aus äußeren oder inneren Gründen nicht möglich sei (vgl. ebd., S. 108). Die Frau solle nun wenigstens mittels einer anzüglichen Äußerung erregt werden, indem in ihrer Gegenwart einem Dritten ein obszöner Witz erzählt wird. Billigend in Kauf genommen werde dabei, dass die Frau »in Scham oder Verlegenheit« gebracht werde, schließlich sei das ursprüngliche Motiv der Zote »das Sexuelle entblößt zu sehen« (ebd., S. 106). Auf die Reaktion auf die Entblößung im Verbalen kommt es jetzt nicht mehr an, denn wenn das Objekt der Begierde eh nicht erreichbar ist, kann man es auch erniedrigen. Gleichzeitig verbrüdern sich Erzähler und Zuhörer in der lachenden Lust an der Bloßstellung. Die Frau wird zur ausgeschlossenen Dritten, der kaum eine Möglichkeit bleibt, sich der Zumutung zu erwehren. Würde sie wütend und erhöbe Einspruch, wäre in dieser Logik das Ziel – die Frau erregen – ebenfalls erreicht. Abfuhr und Gemeinschaftsbildung qua Zote funktionieren auch, wenn die Anwesenheit einer Frau nur vorgestellt wird. Je gebildeter Erzähler und Publikum, so Freud, desto witziger müsse die Zote sein und desto eher würde die tatsächliche Anwesenheit einer Frau dazu führen, dass der Erzähler verstumme (ebd.). Der Inhalt dürfe nicht offen obszön sein, müsse verschoben und verkleidet werden, die Lust aber stamme aus der »nämlichen Quelle«, man lache über dasselbe, was »den Bauer bei einer groben Zote lachen mache« (ebd., S. 111). Aus dem ursprünglichen Ziel, die Frau, in deren Anwesenheit die Zote erzählt wird, sexuell zu erregen (also für sich zu interessieren), wird, je vergeblicher dieser Versuch gerät, das Ziel, die Frau überhaupt zu erregen. D.h., auch wenn sie beschämt wird oder sich mächtig ärgert, ist das Ziel erreicht.
Genauso funktioniert laut Freud auch der feindselige Witz, bei dem »die gewalttätige Feindseligkeit, vom Gesetz verboten, [...] durch die Invektive in Worten abgelöst worden« (ebd., S. 112)

sei. Wenn das Objekt des Witzes nicht in ernsthafter Form, also direkt, geschmäht werden könne, werde der Witz zur Hilfe genommen, »welcher [...] eine Aufnahme beim Hörer« (ebd., S. 113) sichere. Auch hier schließen sich Erzähler und Publikum zur Gemeinschaft zusammen, der Dritte, dem die Feindseligkeit gilt, wird ausgeschlossen.

Was bedeutet dies nun für die Psychodynamik des Gerüchts? Das Lustvolle am Gerücht, so die These, beruht ebenfalls auf einer Ersparnis: Unbewusste Phantasien und Affekte, die man sich sonst nicht zugestehen könnte, können ausgelebt werden. Was einem hier erspart bleibt, und die Lust am Gerücht ermöglicht, ist der Aufwand der »Realitätsprüfung« bzw. noch einfacher: der Aufwand des Denkens. Beides wird vermieden. Damit wird auch vermieden, sich mit einer Realität auseinanderzusetzen, die komplizierter ist, als man wahrhaben möchte. Nicht zuletzt geht es dabei, so ist zu vermuten, um eine Vermeidung der Auseinandersetzung mit der eigenen Ohnmacht: Statt hilflos vor einer komplexen, übermächtigen Realität zu stehen, ist man eine*r von denen, die Bescheid wissen.

Der Übergang vom bloßen Gerücht zur Verschwörungstheorie erfolgt dort, wo ein Gerücht, um es nicht sein lassen zu müssen, mit teilweise sehr hohem Aufwand begründet wird. Verschwörungstheorien werden gebildet, so könnte man sagen, um das Gerücht und die damit verbundene Lust bzw. Entlastung nicht aufgeben zu müssen. Imponieren Verschwörungstheorien durch ihre Aufklärungsresistenz – darin ähnlich einem Wahn können sie jeden Widerspruch integrieren – nehmen sie dem Gerücht gerade den flüchtigen, reversiblen Charakter, geben ihm eine Form, in der es Generationen überdauern kann.

Das bekannteste, zur Verschwörungstheorie geronnene, Gerücht über die Juden dürften die sogenannten »Protokolle der Weisen von Zion« sein, Vorbild aller Weltverschwörungstheorien. Die Protokolle geben vor, von einem geheimen Treffen zu stammen, auf dem Juden die Übernahme der Weltherrschaft planen. An den sog. *»Protokollen der Weisen von Zion«* lässt sich gut nachvollziehen, wie aus dem Gerücht der jüdischen Weltherrschaft bzw. dem Streben danach, eine unangreifbare Verschwörungstheorie wird. Grundlage war eine Satire, nämlich die *»Gespräche in der Unterwelt zwischen Machiavelli und Montesquieu«* von Maurice Joly aus dem Jahr 1864 (vgl. Benz, 2007).

Wie Umberto Eco in einer seiner Harvard Vorlesungen 1992 unter dem Titel »Fiktive Protokolle« vorführt, tauchen in diesem Entwurf einer geheimen Weltverschwörung allerdings überhaupt keine Juden auf (vgl. Eco, 1994). An der Verbreitungsgeschichte (vgl. Benz, 2007; Hagemeister, 2017) der 1903 zuerst in St. Petersburg publizierten Verschwörungstheorie ist bemerkenswert, dass sie seit ihrem Erscheinen immer wieder zur Fälschung erklärt wurden, was ihrer Popularität nicht geschadet hat.

2. Psychodynamik des Antisemitismus I: Gerücht, Riechen und Mimesis

Auch wenn bei einem Gerücht meist etwas hängen bleibt, hat etymologisch das »Gerücht« allerdings nichts mit dem Geruch zu tun. Der Geruch stammt vom »riechen« ab; die Wurzel von „Gerücht« kommt vom mittelhochdeutschen geroufede, geroufte etc. Dies sind Verbalabstrakta von „rufen«, im heutigen Deutsch könnte man sagen von »Gerufe«. Die Bedeutung von geroufde, geroufte ist ein nach Kluge ein »rechtlich relevantes Geschrei«, das über eine Untat erhoben wird, und dann zum „Gerede" absinkt (Kluge, 1995, S. 317).

Was das Gerücht aber mit dem Geruch zu tun hat, ist, dass man beide nicht so schnell wieder loswird. Wenn Adorno also schreibt, dass der Antisemitismus das »Gerücht über die Juden« sei, mag er damit zum einen daran gedacht haben, dass es sich um das laute Geschrei über vermeintliche Untaten von Juden handelt, das sich einer genaueren Prüfung entzieht, weil sich das Gerücht ja gerade dadurch bestimmt, dass es Ausweichen und Umwege ermöglicht. Die von Kluge angegebene Dynamik hat sich dabei verkehrt: Manche Gerüchte sind justiziabel, also rechtlich relevant und gerade das kann Menschen dazu bewegen, erst recht an sie zu glauben. Wenn es verboten, ist, dann wird das seinen Grund haben...

Der Antisemitismus ist nicht nur der Verbreitungsform nach, sondern auch inhaltlich als Gerücht zu fassen – oder eben nicht zu fassen, weil er so wandelbar ist und sich gerade deswegen erhalten kann. Aber damit kommt man auch schon wieder in die Nähe des Geruchs: Gleich dem Geruch ist das Gerücht nicht greifbar und wabernd, nicht aufzuhalten und nur ungefähr zu lokalisieren. Ein Gerücht ist nicht widerlegbar, es kann aber wahrgemacht werden. Der Nationalsozialismus habe, so Horkheimer und Adorno, die Behauptung, die Juden seien die »Gegenrasse« durch seine Praxis wahrgemacht (1947). Die Gerüchtförmigkeit des Antisemitismus führt auch dazu, dass er immer wiederkehren kann – so seine psychischen und gesellschaftlichen Ursachen fortbestehen – in verwandelter Form am gleichen Ort oder an anderem Ort in ähnlicher Form.

Nach Horkheimer und Adorno gilt sie als die »seelische Energie«, die der »politische Antisemitismus« einspannt, die »rationalisierte Idiosynkrasie« (Horkheimer & Adorno, 1947, S. 213). Mit »rationalisierter Idiosynkrasie« ist gemeint, dass eine unüberwindliche, bewusst nicht zu erklärende Abneigung (die, wie gleich zu sehen sein wird, auf eine große Anziehung zurückzuführen ist) rationalisiert wird und daher realitätsgerecht wird. Das heißt, es wird ein Grund dafür gefunden, der etwas sonst Anstößiges passabel macht. So hassen Antisemiten Juden selten schlicht, weil sie diese schlicht nicht leiden bzw. nicht riechen können, sondern z.B. aus Notwehr gegen die drohende bzw. heimlich schon vollzogene Weltherrschaft. Rationalisierungen sind austauschbar, sie müssen lediglich passen, also zumindest in größeren Gruppen, dort wo man sich bewegt, als akzeptabel gelten, und innerlich müssen sie auch passen, also vom Ich als unanstößig durchgelassen werden.

> »Alle die Vorwände, in denen Führer und Gefolgschaft sich verstehen, taugen dazu, dass man ohne offenkundige Verletzung des Realitätsprinzips, gleichsam in Ehren, der mimetischen Verlockung nachgeben kann.« (ebd., S. 213)

Horkheimer und Adorno verdeutlichen diesen Gedanken am Riechen. »Von allen Sinnen«, so Horkheimer und Adorno,

> »zeugt der Akt des Riechens, das angezogen wird, ohne zu vergegenständlichen, am sinnlichsten von dem Drang, an andere sich zu verlieren und gleich zu werden. Darum ist Geruch, als Wahrnehmung wie als Wahrgenommenes – beide werden eins im Vollzug – mehr Ausdruck als andere Sinne. Im Sehen bleibt man, wer man ist, im Riechen geht man auf.« (ebd., S. 214)

Nun war Freud ja davon ausgegangen, dass sich die Menschheit im Laufe der Zivilisation ihre Lust am Niederen erst mühsam abgewöhnen musste – etwas von dem wird in jeder Kindheit wie-

derholt. Wenn Sie mal ein Kind seine Windel untersuchen bzw. dem Toilletteninhalt nachforschen sehen haben, wissen Sie, was ich meine. Diesen Gedanken nehmen Horkheimer und Adorno auf. Sie gehen in der *Dialektik der Aufklärung*, ihrer kritischen Geschichte der Zivilisation, der Zurichtung der äußeren wie der inneren Natur, davon aus, dass sich der Mensch die unreglementierte Lust am Schnüffeln mühsam abgewöhnen muss. Der Faschismus, so ihre These, setzt diese Gelüste frei, aber in Form von Herrschaft und projektiv in der Verfolgung anderer.[1]

> »Wer Gerüche wittert, um sie zu tilgen, ›schlechte‹ Gerüche, darf das Schnuppern nach Herzenslust nachahmen, das am Geruch seine unrationalisierte Freude hat. Indem der Zivilisierte die versagte Regung durch seine unbedingte Identifikation mit der versagenden Instanz desinfiziert« (ebd., S. 214, Hervorh. i. Orig.),

wird sie durchgelassen. Wenn sie die Schwelle passiert, stellt Lachen sich ein. Das ist das Schema der antisemitischen Reaktionsweise. Um den Augenblick der autoritären Freigabe des Verbotenen zu zelebrieren, versammeln sich die Antisemiten, er allein macht sie zum Kollektiv, er konstituiert die Gemeinschaft der Artgenossen.« (ebd, S. 214)

3. Gesellschaftliche Gründe oder warum Horkheimer recht hatte, dass »Wer vom Kapitalismus nicht sprechen will, [...] vom Faschismus schweigen« (Horkheimer 1939) solle und zum Antisemitismus auch nur in Grenzen etwas zu sagen hat

Ebenfalls in *»Die Juden und Europa«* hat Horkheimer festgestellt, dass es zur Erklärung des modernen Antisemitismus des »Rückgangs auf die Tendenzen des Kapitals« (ebd., S. 308) bedürfe. »Der bürgerliche Antisemitismus«, so Horkheimer und Adorno in dann der Dialektik der Aufklärung, »hat einen spezifischen ökonomischen Grund: die Verkleidung der Herrschaft in Produktion« (Horkheimer & Adorno, 1947, S. 202).

Die spezifische Brutalität und Dynamik, also die Form des modernen, »eliminatorischen Antisemitismus« (Daniel Jonah Goldhagen) liegt für sie in der kapitalistischen Gesellschaft begründet, die wegen der abstrakten Form der Vergesellschaftung zur Personalisierung treibt, dazu, Verantwortliche für die ganze nicht nur auf den ersten Blick undurchschaubare Misere zu finden (ein anderer Ausweg ist, nicht Verantwortliche im Sinne von Gruppen zu finden, sondern die menschliche Natur, z.B. die Gier, zum Grund des Übels zu machen, also nicht Personalisierung sondern Naturalisierung).

Horkheimer und Adorno haben sich also angesichts von Faschismus und Nationalsozialismus nicht von der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie in Gänze abgewandt, wohl aber vom Marxschen Geschichtsoptimismus und seiner positiven Geschichtsphilosophie und von deren teleologischen Gehalt: Für Marx, so könnte man sagen, war auf die Arbeiterklasse noch Verlass, die Antwort auf die Zumutungen des Kapitalismus konnte nur die Bildung des revolutionären Subjekts sein (Klasse an sich wird zur Klasse für sich), welches dann die Revolution macht. Dass dem nicht so ist, hat der Nationalsozialismus deutlich gezeigt, daher Adornos kategorischer Imperativ, den er in der Negativen Dialektik formulierte: Alles Denken und Handeln so auszurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederholen könne.

Detlev Claussen analysiert den Antisemitismus als einen zentralen Bestandteil einer Alltagsreligion. Dies nennt er »Psychoanalyse gesellschaftlicher Erkenntnisformen« (Claussen, 1992, S. 163). In der allgemein üblichen Wahrnehmungsweise in der Warengesellschaft würden

> »Personen an die Stelle von sachlich vermittelten Verhältnissen zwischen Personen [gesetzt]. Diese verzerrte Wahrnehmung gesellschaftlicher Realität wird in der Alltagsreligion noch einmal verzerrt.« (ebd.)

Verantwortlich gemacht werden nicht Strukturen, Maxime kapitalistischen Wirtschaftens, Profitmaximierung um jeden Preis, nach denen man handeln muss, wenn man Erfolg haben möchte (Charaktermasken nannte Marx daher die Akteure im Kapitalismus), sondern Einzelne oder Gruppen (heute: Heuschrecken, die gierigen Spekulanten etc.).

Warum es meist Juden sind, die mit Strukturen identifiziert werden, das hat eine lange Geschichte, auf die ich hier nicht genauer eingehen kann. Zu Zeiten Horkheimers und Adornos war das wohl wichtigste Motiv, an dem sie zeigen, wie systematische Gründe (irgendwer muss schuld sein) mit den historischen zusammentreffen, die Identifizierung der Juden mit der Zirkulationssphäre genannt.

> »Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein.« (Horkheimer & Adorno, 1947, S. 204)

Zum Beispiel wird die Zirkulationssphäre (alles ist zu teuer und mein Gehalt zu gering) als der Ort verkannt, an dem die Ausbeutung stattfindet. Da erst in der Zirkulation »die raffende Natur des Wirtschaftssystems überhaupt« (ebd., S. 203) erfahrbar werde (sie spielen dabei an auf die Naziunterscheidung von raffendem und schaffendem Kapital), nämlich im Verhältnis des Lohns, des »kulturellen Minimums« zu den Preisen, präsentiere der Kaufmann den Arbeitern »den Wechsel, den sie beim Fabrikanten unterschrieben haben« (ebd., S. 203). Oder in anderen Worten: Erst an der Differenz, was man sich leisten könnte und was man sich leisten kann, an der Differenz von dem, was man an Geld zur Verfügung hat und was an Luxus möglich wäre, der ungeheuren Warensammlung also, all dem, was man sich kaufen könnte, wird erfahrbar, dass etwas nicht mit rechten Dingen zugeht: »Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein.« (ebd., S. 204) Dies ist ein Problem, das im Begriff des Geldes liegt: Es handelt sich um ein allgemeines Äquivalent (gegen alles zu tauschen), liegt aber – zumindest für die überwältigende Mehrheit der Menschen – stets nur in beschränkter Menge vor.

Jüdische Menschen wiederum waren zumindest in Europa durch das Verbot, ein Handwerk auszuüben, »lange genug in sie [die Zirkulationssphäre] eingesperrt« (ebd., S. 204, Anm. v. Ch. K.), als dass sie mit dieser identifiziert werden konnten.

Horkheimer und Adorno wiederum bleiben aber nicht bei der Identifikation der Juden mit der Zirkulationssphäre stehen. Eine Wurzel des Antisemitismus – die nach wie vor aktuell ist – nämlich sei, dass das Versprechen der Menschenrechte von »Glück ohne Macht« nicht geglaubt werde, nicht ganz unberechtigter-

1 Beim Halten dieses Vortrages kam immer wieder die Rückfrage, ob das denn (noch) stimme, dass Juden mit Schnüffeln in Verbindung gebracht würden. Schon kurze Internetrecherchen, die jede*r selbst ausprobieren kann, ergeben, dass »schnüffelnde Juden“ ein Topos in zeitgenössischer rechter Rockmusik sind und als Motiv auf vielen Verschwörungswebsites auftauchen.

weise. Erstmal heißt dieses Versprechen ja erstmal nichts anderes, als dass in einer Gesellschaft von formal Gleichen jeder glücklich sein könne und dies kein ständisches Privileg ist. Weil es Lüge bleibe, erfahrbar sei, dass es nicht stimme, errege es Wut, man fühle sich verhöhnt:

> »Noch als Möglichkeit, als Idee müssen sie den Gedanken an jenes Glück immer aufs Neue verdrängen, sie verleugnen ihn umso wilder, je mehr er an der Zeit ist.« (ebd., S. 201)

Hier wird die psychoanalytische Herkunft dieses Gedankenganges deutlich: Je offensichtlicher es wird, dass das gute Leben für alle längst möglich wäre, dass Not und Mangel irrational sind, desto aufwendiger gerät es, dies zu verleugnen und eine Welt zu ertragen, in der dieses Versprechen offensichtlich nicht eingelöst wird. Und genau das ist die Dynamik von Abwehr: Diese wird immer rigider, je weniger dem Nachdrängenden entgegengesetzt werden kann.

Hier werden die »Exponenten der Zirkulation«, »der Bankier« und »der Intellektuelle«, Geld und Geist (die, die nicht schaffen und die, die die überflüssigen Kram machen, die die ortlos sind), also psychoanalytisch-geschichtsphilosophisch erklärt: Sie sind das »verleugnete Wunschbild der durch Herrschaft Verstümmelten, dessen die Herrschaft sich zu ihrer eigenen Verewigung bedient« (ebd., S. 202). Etwas, das gewünscht werden könnte (oder nur als verleugneter Wunsch auftaucht) wird da, wo etwas davon wiedergefunden wird, etwas daran erinnert, projektiv bekämpft. Hier hat man es also mit einer Spaltung im Sinne der Psychoanalyse zu tun. Und das Bekämpfte zeichnet sich dadurch aus, dass es im Gegensatz zu anderen Dingen, die als unterschiedlich erfahren, aber nicht auch diese verstümmelte Weise gewünscht werden – nicht in Ruhe gelassen werden kann. Zerstört werden soll das, was daran erinnert, was auch sein könnte. Es handelt sich um die »Zerstörungslust der Zivilisierten [...], die den schmerzlichen Prozeß der Zivilisation nie ganz vollziehen konnten« (ebd., S. 201f).

Freud hat dies übrigens genau gesehen. Die meisten Menschen waren seiner Ansicht nach nicht »wirklich kulturelle Menschen«, sondern »Kulturheuchler« (Freud, 1915, S. 336). Die Zahl der »kulturell veränderten Menschen“ werde stark überschätzt:

> »Die Kulturgesellschaft, die die gute Handlung fordert und sich um die Triebbegründung derselben nicht kümmert, hat also eine große Zahl von Menschen zum Kulturgehorsam gewonnen, die dabei nicht ihrer Natur folgen.« (ebd., S. 335)

Ausführlich heißt es:

> »Wer so genötigt wird, dauernd im Sinne von Vorschriften zu reagieren, die nicht der Ausdruck seiner Triebneigungen sind, der lebt, psychologisch verstanden, über seine Mittel ›und darf objektiv als Heuchler bezeichnet werden, gleichgültig ob ihm diese Differenz klar bewußt worden ist oder nicht‹.« (Freud 1915, S. 336, Hervorh. v. Ch. K.)

4. Psychoanalyse des Antisemitismus II: Pathische Projektion

Das »pathische« – also das Erkrankte – am Antisemitismus, so Horkheimer und Adorno in der Dialektik der Aufklärung, sei nicht »das projektive Verhalten als solches“, sondern der »Ausfall der Reflexion« darin (Horkheimer & Adorno, 1947, S. 219). »In gewissem Sinn«, so heißt es kurz vorher, sei »alles Wahrnehmen Projizieren« (ebd., S. 217).

Zunächst ist zu klären, was mit Projektion gemeint ist. In der klinischen Psychoanalyse gehört die Projektion zu den Abwehrmechanismen, also den Versuchen, sich unerträgliche Gefühle oder Vorstellungen vom Leib zu halten, sie nicht spüren zu müssen. Bei der Projektion werden einem Gegenüber eigene Affekte und Impulse unbewusst zugeschrieben. Dabei ist der Betreffende, also derjenige der projiziert, felsenfest davon überzeugt, dass der andere auch genau so ist, wie er wahrgenommen wird. Das geschieht nicht ohne Grund: Die Projektion dient der Vermeidung von Angst und der Aufrechterhaltung eines mit dem eigenen Selbstverständnis übereinstimmenden Selbstbildes. So ist man beispielsweise nicht selbst gierig, neidisch und herrschsüchtig, sondern die anderen sind dies – die Juden zum Beispiel. Eine Neigung zum Projizieren kann zu erheblichen Konflikten in Beziehungen führen, oder in schweren Fällen zu, d.h. wenn nicht nur in bestimmten Situationen projiziert wird (in denen, z.B. die Projizierenden sich einig sind), oder nur in einem bestimmten Kontext auftauchende Affekte, sondern sehr oft, bis sich das – im Extrem – zu einer von der äußeren Realität, also von dem, auf das sich als Realität geeinigt wurde, recht weit entfernten Wahrnehmung, zum Wahn, schließen kann.

Jean Laplanche und Jean-Bertrand Pontalis sprechen im Vokabular der Psychoanalyse (1973) von einer Abwehr »sehr archaischen Ursprungs«, die sie besonders bei der Paranoia am Werk sehen, aber auch beim Aberglauben (Laplanche & Pontalis, S. 400). Projektion sei eine

> »Operation, durch die das Subjekt Qualitäten, Gefühle, Wünsche, sogar ›Objekte‹, die es verkennt oder in sich ablehnt, aus sich ausschließt und in dem Anderen, Person oder Sache, lokalisiert« (ebd.).

Projiziert wird, so lässt sich zusammenfassend sagen, was als eigenes Gefühl nicht akzeptabel, nicht auszuhalten ist und daher unbewusst bleiben muss, abgespalten und beim anderen gefunden – und nicht selten auch dort bekämpft - wird. Dies lässt sich gut am Beispiel von Schuldgefühlen erklären: Jemand, der ständig damit beschäftigt ist, allen Menschen um ihn herum Vorwürfe zu machen, wie schlecht sie sich verhalten würde, projiziert vielleicht eigene unbewusste Schuldgefühle, das Gefühl, dass er sich schlecht verhalten habe, auf die anderen, denen er dann die befürchteten Vorwürfe machen kann.

Projektion ist nicht nur im subjektkonstitutiven oder erkenntnistheoretischen Sinne, wie es Horkheimer und Adorno beschreiben, ein Teil der menschlichen Auseinandersetzung mit der Welt, sondern gehört als Moment auch zum alltäglichen Umgang miteinander: Niemandem begegnet man ohne Projektionen, d.h. mit Wünschen, Befürchtungen oder Vorstellungen – je besser man sich kennenlernt, desto mehr Projektionen werden bestenfalls mit der Realität abgeglichen und zurückgenommen. Ist jemand zu dieser Rücknahme von Projektionen, die ja auch enttäuschend sein können, aber Kontakt ermöglichen, nicht gut in der Lage, gerät er/sie schenll in einen Teufelskreis: Um die Projektionen aufrechtzuerhalten, kann der/die andere nicht wirklich wahrgenommen werden. Je mehr projiziert werden muss, desto mehr verstellen diese Vorstellungen, wie der/die andere sei, die Möglichkeit überhaupt Erfahrungen machen zu können, etwas Neues, vielleicht Überraschendes oder Irritierendes oder in Frage stellendes oder Verunsicherndes oder Enttäuschendes am anderen wahrnehmen zu können. Wenn man sich nun noch vorstellt, wie das eben Beschriebene in einer Gruppe Gleichgesinnter wirkt, hat man die »Grenzen der Aufklärung“ (Claussen, 1992) vor Augen.

Horkheimer und Adorno schreiben, dass »paranoide Bewusstseinsformen« zur »Bildung von Bünden, Fronden und Rackets« strebten. »Die Mitglieder haben Angst ihren Wahn alleine zu glauben.« (1947, S. 227) Wer mit seinem Wahn nicht alleine ist, ist auch näher an der Realität, zumindest an der in der Gruppe. Und das kann dann dem Wahn recht zuträglich sein, wenn man nämlich dann glaubt, auserwählt an einer Art Geheimwissen teilzuhaben. An dieser Stelle könnte man auch über die Rolle des Internets diskutieren: Heute braucht man nur online zu gehen, um sofort andere zu finden, die auch glauben, dass beispielsweise die Juden die Außenpolitik Amerikas beherrschen oder dass Israels Palästinenserpolitik am besten als »Holocaust" zu bezeichnen ist und Israel überhaupt verantwortlich ist für die gegenwärtige Krise im Nahen Osten. Neu am Internet ist nicht, dass man immer jemanden findet, der ähnlich verrückt ist wie man selbst, sondern dass es so einfach ist. Neu ist auch nicht, dass »das Gerücht über die Juden" eben genau wie ein Gerücht funktioniert und daher auch widerlegungsresistent ist, sondern dass die Umschlagszeit von Gerüchten viel kürzer ist und die Verbreitung sehr viel schneller geht.

5. Schluss

Was wäre denn nun das Gegenteil zur pathischen Projektion? In der *Dialektik der Aufklärung* geben Horkheimer und Adorno folgende Perspektive, sie sprechen hier über das Ich – bekanntlich ja Vermittler zwischen der Innen- und der Außenwelt.

> »Auch als selbständig objektiviertes freilich ist es nur, was ihm die Objektwelt ist. In nichts anderem als in der Zartheit und dem Reichtum der äußeren Wahrnehmungswelt besteht die innere Tiefe des Subjekts. Wenn die Verschränkung unterbrochen wird, erstarrt das Ich. Geht es, positivistisch, im Registrieren von Gegebenem auf, ohne selbst zu geben, so schrumpft es zum Punkt, und wenn es, idealistisch, die Welt aus dem grundlosen Ursprung seiner selbst entwirft, erschöpft es sich in sturer Wiederholung. Beide Male gibt es den Geist auf. Nur in der Vermittlung, in der das nichtige Sinnesdatum den Gedanken zur ganzen Produktivität bringt, deren er fähig ist, und andererseits der Gedanke vorbehaltlos dem übermächtigen Eindruck sich hingibt, wird die kranke Einsamkeit überwunden, in der die Natur befangen ist. Nicht in der vom Gedanken unangekränkelten Gewissheit, nicht in der vorbegrifflichen Einheit von Wahrnehmung und Gegenstand, sondern in ihrem reflektierten Gegensatz zeigt die Möglichkeit von Versöhnung sich an. Die Unterscheidung geschieht im Subjekt, das die Außenwelt im eigenen Bewusstsein hat und doch als anderes erkennt. ›Daher vollzieht sich jenes Reflektieren, das Leben der Vernunft, als bewusste Projektion‹.« (1947, S. 219, Hervorh. i. Orig.)

Dieser Prozess ist das Gegenteil der pathischen Projektion und hat erhebliche Konsequenzen für den Wahrheitsbegriff, weil so in jeder Erkenntnis immer schon subjektives enthalten ist und zwar notwendigerweise.

Und das heißt aber auch, dass man es mit der Erkenntnis immer mit einer Lücke zu tun bekommt:

> »In jenem Abgrund der Ungewissheit, den jeder objektivierende Akt überbrücken muss, nistet sich die Paranoia ein. Weil es kein absolut zwingendes Argument gegen materialfalsche Urteile gibt, lässt die verzerrte Wahrnehmung, in der sie geistern, sich nicht heilen.« (ebd., S. 223)

Womit ich zum Thema meines Vortrages zurückkomme: Gerücht wie Verschwörungstheorie versprechen, diesen Abgrund zuzuschütten, sie ersparen die Ungewissheit, die Reflektion, der eigenen unerwünschten Affekte und die der Welt, das macht sie so attraktiv wie gefährlich und häufig so aufklärungsresistent.

Literatur:

Benz, W. (2007). Die Protokolle der Weisen von Zion: die Legende von der jüdischen Weltverschwörung. München: CH Beck.

Claussen, D. (1992). Die antisemitische Alltagsreligion Hinweise für eine psychoanalytisch aufgeklärte Gesellschaftskritik. In W. Bohleber & J. S.

Kafka (Hrsg.). Antisemitismus (S. 163). Bielefeld.

Eco, U. (1996). Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur.

Harvard-Vorlesungen (Norton lectures 1992–93). München.

Freud, S. (1905). Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. GW VI.

Freud, S. (1915). Zeitgemäßes über Krieg und Tod. GW X.

Gestmann, M. (2010). Jeden kann es treffen. Über die Psychologie des Gerüchts. http://www.perspektive-mittelstand.de/Jeden-kann-es-treffen-Ueberdie-Psychologie-der-Geruechts/management-wissen/3427.html

(20.08.18).

Hagemeister, M. (2017). Die «Protokolle der Weisen von Zion» vor Gericht. Der Berner Prozess 1933–1937 und die «antisemitische Internationale». Veröffentlichungen des Archivs für Zeitgeschichte der ETH Zürich (Band 10). Zürich: Chronos Verlag.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1947). Die Dialektik der Aufklärung. In M. Horkheimer. Gesammelte Schriften (Band 5) (S. 13-292). Frankfurt/M.: Fischer Verlag.

Horkheimer, M. (1939). Die Juden und Europa. In Gesammelte Schriften (Band 4), (S. 308-331). Frankfurt/M.: Fischer Verlag.

Kluge, F. (1995). Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. KJ. Trübner.

Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1973). Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Anmerkung

Christine Kirchhoff hat am 04.11.2015 in Bremen zum Thema *Das „Gerücht über die Juden" – Zur (Psycho-)Analyse von Antisemitismus und Verschwörungstheorie* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2016/03/06/christine-kirchhoff-das-geruecht-ueber-die-juden-zur-psycho-analyse-von-antisemitismus-und-verschwoerungstheorie/

Sina Arnold/Olaf Kistenmacher

Die üblichen Verdächtigen: Der Fall Ethel und Julius Rosenberg

Als das Ehepaar Ethel und Julius Rosenberg 1951 in New York wegen Atomspionage für die Sowjetunion angeklagt war, erregte der Prozess weltweite Aufmerksamkeit. Kritik an dem Gerichtsverfahren, das vor allem auf Aussagen von Ethel Rosenbergs Bruder David Greenglass basierte, wurde nicht nur von Linken und Liberalen geübt. Papst Pius XII. bat um Gnade für die zum Tode Verurteilten. Pablo Picasso zeichnete Porträts der beiden Hauptangeklagten. Intellektuelle und Kunstschaffende wie Bertolt Brecht, Albert Einstein, Dashiell Hammett und Frida Kahlo setzten sich öffentlich für sie ein. Das Verfahren gegen Ethel und Julius Rosenberg und einige weitere Angeklagte erschien vielen als ein schrecklicher Höhepunkt der McCarthy-Ära. In der französischen Zeitung Libération warnte Jean-Paul Sartre vor einem »neuen Faschismus« in den Vereinigten Staaten.[1] Vor fast genau 60 Jahren, am 19.Juni 1953, wurden Ethel und Julius Rosenberg im Gefängnis Sing Sing hingerichtet. Zur gleichen Zeit protestierten etwa 5000 Menschen am Union Square in Manhattan. Der Fall Rosenberg ist in den USA so wenig vergessen wie die antikommunistische Hetze dieser Zeit und die staatliche Verfolgung von Menschen, die »unamerikanischer Aktivitäten« verdächtigt wurden. Bis in die Gegenwart erscheinen neue Veröffentlichungen zu dem Fall. 2010 fasste das Journalistenehepaar Miriam und Walter Schneir, das sich seit den sechziger Jahren mit den Hintergründen des Falls Rosenberg beschäftigte, in dem Buch »Final Verdict« den Erkenntnisstand zusammen. Im gleichen Jahr erschien David und Emily A. Almans Erinnerungsbericht, der sich nicht nur mit dem unübersehbaren Antikommunismus befasst, sondern auch nach den untergründigen antisemitischen Motiven in dem Gerichtsverfahren fragt.[2] Zahlreiche Romane und Spielfilme nehmen auf den Fall Bezug. In dem Film »Verbrechen und andere Kleinigkeiten« von 1989 antwortet Woody Allen auf die Frage, ob er eine bestimmte andere Person nicht leiden könne, ironisch: »Ich liebe ihn wie einen Bruder. David Greenglass.« In der deutschen Synchronfassung ist statt von Greenglass von Kain und Abel die Rede. In Deutschland bekannter ist der Anfang von Sylvia Plaths Roman »Die Glasglocke«:

> »Es war ein verrückter, schwüler Sommer, dieser Sommer, in dem die Rosenbergs auf den elektrischen Stuhl kamen und ich nicht wusste, was ich in New York eigentlich wollte.«[3]

Durch das Verb „electrocute“ stellt dieser erste Satz im Original eine Verbindung zur weiblichen Hauptfigur her, die in einer Nervenklinik mit Elektroschocks behandelt wird. Anders als in der Bundesrepublik Deutschland widmeten sich in der DDR während der fünfziger Jahre mehrere Veröffentlichungen dem Prozess in den USA. Maximilian Scheer schrieb darüber den Roman »Ethel und Julius«. 1954 erschien eine Auswahl der Briefe, die sich Ethel und Julius Rosenberg im Todestrakt geschrieben hatten. E. L. Doctorows 1971 verfasster Roman »Das Buch Daniel«, den Sidney Lumet 1983 mit Timothy Hutton, Amanda Plummer und Ellen Barkin verfilmte, ist auf Deutsch leider seit Jahren vergriffen. Trotz der deutlichen Referenzen zum Fall Rosenberg betont Doctorow den fiktiven Charakter des Buches: Die Rosenbergs heißen Paul und Rochelle Isaacson. Erzählt wird die Geschichte von ihrem Sohn Daniel, aus der Perspektive der späten sechziger Jahre. Durch die Montage von Daniels Kindheitserinnerungen und seinem Versuch, nach fast 20 Jahren die Wahrheit herauszufinden, wird das albtraumhaft Groteske der Ereignisse spürbar. Die Wahrnehmung der Kinder prägte auch in der Realität die politische Diskussion über den Fall Rosenberg. Denn die beiden Söhne der Rosenbergs, Michael und Robert Meeropol, die den Namen ihrer Adoptiveltern angenommen haben, stritten in den siebziger Jahren juristisch für die Freigabe aller polizeilichen, gerichtlichen und geheimdienstlichen Unterlagen zum Verfahren. Die Brüder, die sich zur US-amerikanischen Neuen Linken zählen, schrieben 1974 gemeinsam ihre Lebenserinnerungen, »We are your Sons«. 1994 gab Michael Meeropol erstmals den vollständigen Briefwechsel der Eltern aus dem Todestrakt heraus. 2003 verfasste sein Bruder »An Execution in the Family«, das der Zambon-Verlag unter dem reißerischen Titel »Als die Regierung entschied, meine Eltern umzubringen« auf Deutsch herausgegeben hat. Meeropol reagiert darin nicht nur auf die Situation US-amerikanischer Linker nach den islamistischen Anschlägen vom 11. September 2001, sondern auch auf neuere Erkenntnisse zum Gerichtsprozess gegen seine Eltern.

»Das Verbrechen des Jahrhunderts«

Der Prozess gegen Ethel und Julius Rosenberg wirft bis heute grundsätzliche Fragen auf. So kommen Miriam und Walter Schneir in ihrem Bestseller »Invitation to an Inquest« 1965 zu dem Schluss, dass die Rosenbergs nicht nur zu Unrecht verurteilt, sondern zudem für ein Verbrechen bestraft worden seien, das es nie gegeben habe.[4] In Doctorows Roman erklärt Daniels Adoptivvater, die ganze Suche nach Atomspionen habe sich aus der Vorstellung ergeben, ohne fremde Hilfe habe die Sowjetunion niemals eine Atombombe entwickeln können. Nachdem 1949 der erste russische Atombombentest erfolgt war, habe dies, so Daniels Adoptivvater, für die herrschende Meinung nur bedeuten können, »dass es unsere Bombe sei, die sie da jetzt hatten,

1 Jean-Paul Sartre: Tollwütige Hunde, in: »Libération«, 22.6.1953

2 Emily A. Alman/David Alman: Exoneration: The Trial of Julius and Ethel Rosenberg and Morton Sobell, Seattle 2010. Walter Schneir: Final Verdict. What Really Happened in the Rosenberg Case, New York 2010

3 Sylvia Plath: Die Glasglocke, Frankfurt/Main 2009, S.7

4 Miriam Schneir: Preface: A Long Journey, in: Walter Schneir, a.a.O., S. 26

und das bedeutete, dass wir verraten wurden«.[5] Doch nur wenn Ethel und Julius Rosenberg tatsächlich so gewichtige Militärgeheimnisse verraten hatten, ließ sich die Todesstrafe rechtfertigen, zu der sie der Richter Irving Kaufman 1951 verurteilte.? Der Kronzeuge Greenglass wurde zu 15 Jahren Haft verurteilt, ein Mitangeklagter, Morton Sobell, zu 30 Jahren. Für John Edgar Hoover, den Gründer und damaligen Chef des FBI, hatten die vier »das Verbrechen des Jahrhunderts« begangen. Richter Kaufman nannte in seiner Urteilsbegründung das Verbrechen, das die Rosenbergs begangen hätten, »schlimmer als Mord«. Dabei beanspruchte die Anklage deutlich weniger. Nach dem Espionage Act von 1917 reichte zur Verurteilung der Nachweis, dass sich Menschen zusammenfanden, um Spionage zu betreiben. Von den Angeklagten war brisanterweise der Hauptbelast ungszeuge David Greenglass der einzige, der über relevante Informationen verfügen konnte. Denn er hatte während des Zweiten Weltkriegs als Maschinist in Los Alamos gearbeitet, wo die erste amerikanische Atombombe entwickelt wurde. Julius Rosenberg betrieb ein kleines Radiogeschäft. Morton Sobell war Elektroingenieur. Nach einem Bericht des sowjetischen Volkskommissariats des Inneren war Greenglass tatsächlich ein wichtiger russischer Spion. Vor Gericht sagte Greenglass hingegen aus, er habe die wesentlichen Informationen zwar gestohlen, sie aber Julius Rosenberg überbracht. Als ihn Anfang der achtziger Jahre Ronald Ranosh, Autor des Buchs »The Rosenberg File«, interviewte, behauptete Greenglass erneut, Julius Rosenberg habe ihn »in eine Verschwörung hineingezogen«. [6] Das Gerichtsverfahren basierte allerdings nicht nur auf Annahmen und Aussagen von Kronzeugen. Wenige Monate vor der Verhaftung der Rosenbergs war in London der deutsche Atomphysiker Klaus Fuchs verurteilt worden. Über Fuchs kam das FBI auf Harry Gold, einen Apotheker in Philadelphia. Anscheinend aus Gefallsucht – so schildert es Stefana Sabin in dem Band »Apropos Ethel Rosenberg« – erzählte Gold, was das FBI hören wollte. Nach einigen Wochen nannte er den Namen David Greenglass.[7] Greenglass belastete sich selbst, seine Frau, aber vor allem Ethel und Julius Rosenberg. Doch die Rosenbergs reagierten anders als Greenglass und Gold. Sie beteuerten ihre Unschuld und richteten nach der Verurteilung ein Gnadengesuch an Präsident Dwight D. Eisenhower. 30 Jahre später sang Bob Dylan in »Julius und Ethel«: »Someone says the fifties/was the age of great romance./I say that's just a lie,/ it was when fear had you in a trance.« In der Retrospektive stehen sich zwei Erinnerungsweisen gegenüber: Für die einen war die Nachkriegszeit die Verwirklichung des amerikanischen Traums von prosperierender Wirtschaft, Häusern in den suburbs, Autos und Kühlschränken. Für einen Teil der amerikanischen Linken war die Hinrichtung der Rosenbergs der Höhepunkt einer allgemeinen Repression.

Die McCarthy-Ära

Dass der Prozess eine Folge der antikommunistischen Stimmung war, schien so offensichtlich, dass man es kaum erwähnen musste. Ethel und Julius Rosenberg gehörten zur sogenannten Old Left, der parteigebundenen traditionellen Linken. Das Ehepaar hatte sich in den dreißiger Jahren in der Jugendorganisation der Kommunistischen Partei der USA (CPUSA) kennengelernt, beide waren eine Zeitlang Parteimitglieder gewesen. Wegen dieser Mitgliedschaft hatte Julius Rosenberg 1944 seinen Job als staatlicher Kontrolleur von Rüstungsgütern verloren. Gegründet 1919, hatte die CPUSA zu keinem Zeitpunkt mehr als 80 000 Mitglieder. Trotzdem war vor allem ihr kultureller Einfluss auf die amerikanische Gesellschaft groß. Allerdings distanzierte sich die CPUSA von den Rosenbergs, vermutlich, wie Joyce Milton und Ronald Radosh in »The Rosenberg File« schreiben, aus taktischen Erwägungen: Sie wollte nicht den Verdacht bestärken, dass ihre Parteimitglieder Spionage trieben.[8] 1951 schrieb der Journalist William A. Reuben in der jüdisch-kommunistischen Zeitschrift Jewish Life, dass die Verhaftung von Ethel und Julius Rosenberg dem Ziel gedient habe, Kommunistinnen und Kommunisten in den USA grundsätzlich der Illoyalität und Spionage zu verdächtigen.[9] Später bezeichnete die Zeitschrift die Hinrichtung der Rosenbergs als »Opfergabe an den Kalten Krieg«.[10] Richter Irving Kaufman hielt in der Urteilsbegründung fest, in welchem »einzigartigen historischen Rahmen« der Gerichtsprozess gesehen werden müsste. Die USA befänden sich »in einem Kampf auf Leben und Tod mit einem völlig andersartigen politischen System«. Man könne sich

> »nicht mehr in dem Irrglauben über die Güte der Sowjetmacht befinden, wie dies vielleicht noch vor dem Zweiten Weltkrieg möglich war. Das Wesen des russischen Terrorismus ist heute offensichtlich.«

Durch ihre Spionagetätigkeit hätten die Rosenbergs nicht nur die Gefahr des »russischen Terrorismus« vervielfacht, sondern sie seien mitschuldig an der »kommunistsche(n) Aggression in Korea mit den sich daraus ergebenden Verlusten von 50 000 Amerikanern«. [11] Wie der US-Historiker Olaf Stieglitz in seiner Studie »Undercover« betont, hatten die Maßnahmen, die man heutzutage mit dem Namen des Senators Joseph McCarthy verbindet, eine längere Vorgeschichte.[12] Viele radikale Linke erinnerten sich noch an die erste Welle der Repression des Jahrhunderts, die red scare um 1920. 1919 hatte eine nie zuvor gesehene Streikwelle das Land erfasst. Zehntausende Textilarbeiterinnen und -arbeiter streikten in New York und anderswo, in der Stahlindustrie waren es im Herbst desselben Jahres 376 000 Erwerbstätige. Der Großteil von ihnen war aus Süd- und Osteuropa eingewandert, viele waren jüdisch. Viele Mitglieder der anarchistischen und kommunistischen Bewegungen waren Migranten der ersten Generation. Der nativism der auf amerikanischem Boden Geborenen verband sich mit dem Nationalismus der Kriegszeit und der Abwehr von Bolschewismus und Anarchismus und fand Ausdruck in wachsendem Rassis-

---

5 E. L. Doctorow: Das Buch Daniel, Frankfurt/Main 1977, S. 251

6 Sam Roberts: Jahrzehnte später, in: Apropos Ethel Rosenberg, a.a.O., S. 131

7 Stefana Sabin: Die Unbeugsame, in: Apropos Ethel Rosenberg, a.a.O., S. 12

8 Joyce Milton/Ronald Radosh: The Rosenberg File. A Search for the Truth, London 1983, S. 343

9 William Reuben: What Was the Rosenberg's »Crime«?, in: »Jewish Life«, Dezember 1951, S. 21

10 Michael E. Staub: Torn at the Roots. Jewish Liberalism in Crisis, New York 2004, S. 42

11 Irving Kaufman: Schlimmer als Mord (Urteilsbegründung vom 29.März 1951), in: Apropos Ethel Rosenberg, a.a.O., S. 82

12 Olaf Stieglitz: Undercover. Die Kultur der Denunziation in den USA, Frankfurt/Main 2013, S. 189 ff.

mus und Antisemitismus. Gegen Ende des Ersten Weltkriegs waren Dutzende sozialistische Zeitschriften verboten, zahlreiche Sozialistinnen und Sozialisten wurden verfolgt, Kommunistinnen und Kommunisten gingen in den Untergrund. 1938 wurde der »Untersuchungsausschusses gegen unamerikanische Aktivitäten« (House Un-American Activities Committee, HUAC) ins Leben gerufen. Der Name HUAC drückte ebenso unmissverständlich wie zwei Jahre später der »Alien Registration Act« aus, was sein Zweck war: Politische Gegner sollten als »unamerikanisch« und daher »fremd« gelten. Unter der Regierung Harry S. Trumans eingeführte Gesetze boten nach dem Zweiten Weltkrieg die Grundlage für die Verfolgung von Kommunisten. Nachdem Mao Tse-Tung 1949 in China die Macht übernommen hatte und der Sowjetunion ein erster Atombombentest geglückt war, verstärkte sich die Angst vor der »roten Gefahr«. 1949 begannen die öffentlichen Verhöre des HUAC mit Gerhart und Hanns Eisler, ehemaligen Mitgliedern der Kommunistischen Partei Deutschlands, die vor den Nazis in die USA geflohen waren. Bei der Suche nach historischen Vorläufern des Prozesses gegen die Rosenbergs stellte der Journalist William A. Reuben im National Guardian die Frage, ob sich in dem Fall in gewisser Weise die französische Dreyfus-Affäre wiederhole. Wie bei der Dreyfus-Affäre entsprach die Anklage gegen die Rosenbergs dem traditionellen antisemitischen Stereotyp, wonach Juden illoyal gegenüber ihrem Land seien, geborene Verräter, »Judasse«, Spione. In den USA war Judenfeindlichkeit offiziell geächtet. Aber es gab durchaus einen alltäglichen Antisemitismus. Morton Sobell hörte bei seiner Jobsuche mehrmals, dass »Juden nicht erwünscht« seien.[13] Die Formel »Chr only« (»nur Christen«), die in Stellenanzeigen dazu diente, Juden auszuschließen, war in manchen Regionen so üblich wie entsprechende Quotierungen an Universitäten und Colleges. 1939 stimmten zwei Drittel aller Amerikaner der Aussage zu, dass Juden zweifelhafte Eigenschaften besäßen. FBI-Chef Hoover zeigte sich in den zwanziger Jahren sogar von den »Protokollen der Weisen von Zion« beeindruckt. Solche Beispiele zeigen, dass antisemitische Verschwörungstheorien verbreitet waren. Der noch zur Jahrhundertwende dominante antijüdische Rassismus wandelte sich immer stärker zu einem genuin modernen Antisemitismus. Anders als in Deutschland bedeutete die jüdische Identität in den USA des frühen 20. Jahrhunderts die Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit. Wie für andere ethnisch-religiöse Gruppen gehörten kulturelle und religiöse Bräuche und die Aufrechterhaltung spezifischer Traditionen für die meisten Juden zum Lebensalltag. Die Elterngeneration sprach oft noch Jiddisch. Der spätere Kommunist Julius Rosenberg ging auf jüdische Schulen und erhielt eine religiöse Ausbildung, wie sein Sohn Robert berichtet: »Im Alter von 16 Jahren beschäftigte er sich noch ernsthaft mit Religion, aber mit 18 wurde er Marxist.«[14] 1939 heirateten Ethel Greenglass und Julius Rosenberg in einer alten New Yorker Synagoge. Im Gefängnis besuchten sie den Gottesdienst des Rabbiners, Ethel Rosenberg schrieb:

> »Ich bin wahrhaft stolz auf das Erbe eines uralten Volkes, das für die Zivilisation der Menschheit einen unvergänglichen Beitrag geleistet hat und zu dem zu gehören mir stets eine Ehre sein wird.«[15]

Julius Rosenberg erklärte seine politischen Überzeugungen mit seiner Herkunft. Als Schüler habe er die Kultur seines Volkes und »seinen Kampf für die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten« kennengelernt: »Als amerikanischer Jude mit diesen Voraussetzungen war es natürlich, dass ich den Weg gehen würde, den mir mein Erbe vorzeichnete, und so suchte ich die Lage der einfachen Menschen zu verbessern.«[16] Noch bei der Exekution wurde auf ihre Religion Rücksicht genommen. Die Hinrichtung fand eine Minute vor Sonnenuntergang statt, damit der jüdische Sabbat nicht verletzt wurde.

»Juden gegen Juden«

Es war allgemein bekannt, dass die Rosenbergs ein jüdisches Ehepaar waren. Doch große Organisation wie das American Jewish Committee (AJC) und die Anti-Defamation League kooperierten mit McCarthy und stellten dem HUAC bereitwillig Unterlagen zur Verfügung. In einem Brief an das HUAC bestätigte das AJC: »Judentum und Kommunismus sind vollkommen unvereinbar.« Das AJC richtete eine eigene Stelle ein, um vermeintliche kommunistische Unterwanderungen der jüdischen Gemeinden zu untersuchen. Einer ihrer Mitarbeiter, Rabbi S. Andhill Fineberg, verfasste 1953 den Essay »The Rosenberg Case: Fact and Fiction«, in dem er den Schuldspruch der Jury und das Todesurteil des Gerichts verteidigte. Bei der Vehemenz, mit der die großen jüdischen Organisation den Kampf gegen »Radikalismus« unterstützten, spielten neben den politischen Differenzen auch der Wunsch nach Assimilation, Amerikanisierung und die Angst vor dem Wiederaufflammen des Antisemitismus eine Rolle. Zu tief saß die Traumatisierung durch die Shoa, aber auch die Erinnerung an die Hochphase des amerikanischen Antisemitismus in den dreißiger und vierziger Jahren. Erst nach Ende des Zweiten Weltkrieges begann der sozioökonomische Aufstieg der jüdischen Minderheit. Die jüdischen Bürger waren auf dem Weg des whitening, wie es die Ethnologin Karen Brodkin nennt.[17] Die amerikanisch-jüdischen Organisationen wollten diese wachsende Akzeptanz nicht aufs Spiel setzen. Als sich nach der Verurteilung der Rosenbergs das »National Committee to Secure Justice in the Rosenberg Case« bildete, um die Hinrichtung zu verhindern, erhielt es zahlreiche antisemitische Hassbriefe.[18] 1952 wies das Komitee öffentlich darauf hin, dass Judenfeindschaft den ganzen Prozess beeinflussen würde.[19] Elaine Ross, Mitglied des Bürgerrechtskongresses, sagte 1952: »Jeder Jude fühlt sofort, dass die

13 Alman/Alman: Exoneration, a.a.O., S. 30

14 Robert Meeropol: Als die Regierung entschied, meine Eltern umzubringen. Der Fall Rosenberg, Frankfurt/Main 2008, S. 24 f.

15 Ethel Rosenberg, Brief vom 1. Oktober 1951, in: Ethel und Julius Rosenberg: Briefe aus dem Totenhaus, Berlin (Ost) 1954, S. 76

16 Julius Rosenberg: Brief vom 24. Mai 1951, in: Ethel und Julius Rosenberg: Briefe aus dem Totenhaus, a.a.O., S. 33

17 Karen Brodkin: How Jews Became White Folks and What that Says About Race in America, New Brunswick u. a. 1998

18 Ronald Radosh/Joyce Milton: The Rosenberg File, a.a.O., S. 352

19 Benjamin Balint: Running Commentary: The Contentious Magazine that Transformed the Jewish Left into the Neoconservative Right, New York 2010, S. 64

Rosenberg wegen des Antisemitismus verurteilt wurden.«[20] Die Rosenbergs nahmen die herrschende Stimmung ähnlich wahr. Julius Rosenberg schrieb im Gefängnis an seine Frau:

> »Es spielt dabei keine geringe Rolle, dass der Antisemitismus, der den Fall umgibt, bekämpft werden muss. Ich denke da an folgende Tatsache: Da wir unschuldig sind, pocht man unter einem Vorwand auf die Verurteilung, obgleich sie gesetzwidrig ist, und sagt: ›Seht, die Juden sind schuld!‹«[21]

Die Annahme einer Verbindung zwischen Juden und Kommunismus fand auch in dem Angebot an die Angeklagten Ausdruck, dass das Strafmaß reduziert werden könne, wenn sie Juden in verschiedenen Ländern anschreiben und zum Austritt aus der kommunistischen Bewegung auffordern würden. Empirische Studien aus der damaligen Zeit zeigen, dass die Vorstellung von Juden als Kommunisten bei Personen mit und ohne antisemitischen Einstellungen weit verbreitet war. Das Stereotyp der »jüdischen Bolschewiki«, in den USA populär geworden nach der Russischen Revolution, konnte in den fünfziger Jahren reaktiviert werden. Der damalige Mitarbeiter der Anti-Defamation League, Arnold Forster, erinnerte sich 1980:

> »Die Hysteriewelle der McCarthy-Zeit hatte eindeutig einen antisemitischen Anteil. Juden waren in der damaligen Zeit automatisch verdächtig. Nach unserer Einschätzung war die damals verbreitete Stimmung, dass sich hinter jedem Juden ein Kommunist verbirgt.«[22]

Auch Julius Rosenberg nahm im Gefängnis die Stimmung so wahr:

> »Natürlich passt das gut in die gegenwärtige Hetzkampagne, die Kommunistenhass und Antisemitismus miteinander verknüpfen – und jetzt beziehen sie auch die Rosenbergs ein.«[23]

Dieser Wahrnehmung scheint die Tatsache zu widersprechen, dass der Richter, Irving Kaufman, ebenso wie die beiden Staatsanwälte und der Verteidiger der Rosenbergs, Emmanuel Bloch, Juden waren. Der Autor Arthur Miller, der selbst vom HUAC verhört wurde, erklärte sich rückblickend das Verhalten des Richters und der Staatsanwälte so:

> »So konnte ich das vielleicht besondere Bedürfnis von Juden nachvollziehen, ihren komplizierten Wunsch, zu zeigen, dass auch sie patriotische Amerikaner seien. Und wenn sie sich erstmal als solche fühlten, war meine Befürchtung, dass sie es den Rosenbergs übelnehmen würden, Juden in einen schlechten Ruf zu bringen.«[24]

Manche warfen Richter Kaufman einen »Judenkomplex« vor. Der Sprecher der Geschworenen, unter denen sich kein Jude befand, freute sich:

> »Ich war froh, dass es eine rein jüdische Veranstaltung war. Es war Juden gegen Juden. Es waren nicht die Christen, die die Juden hängten.«[25]

Für die parteikommunistische Linke gab es neben der traditionellen Unterschätzung der modernen Judenfeindschaft einen weiteren Grund, warum sie diesen Aspekt in dem Rosenberg-Fall nicht skandalisieren konnte. Emily A. und David Alman weisen in »Exoneration« darauf hin, dass zur gleichen Zeit in Prag Rudolf Slánský der Prozess gemacht wurde, dessen antisemitische Stoßrichtung damals bereits erahnbar war.[26] Alle zum Tode verurteilten Hauptangeklagten im Slánský-Prozess stammten aus jüdischen Familien. Wäre Josef Stalin nicht im März 1953 gestorben, wäre es wahrscheinlich noch zu einem Schauprozess gegen die Kreml-Ärzte gekommen, die mehrheitlich aus jüdischen Familien stammten. Die CPUSA, seit den zwanziger Jahren auf Moskauer Linie, kritisierte diese Politik nicht. Sie verurteilte zwar grundsätzlich Rassismus und Antisemitismus, betrachtete aber die jüdische Religion und Kultur als einen unnötigen bis bekämpfenswerten Partikularismus. Die Mitglieder der damals bestehenden fremdsprachigen Untergruppen wurden ermutigt, ihre Allianzen nicht aufgrund sprachlich-ethnischer Bindungen, sondern anhand von Berufsfeldern zu organisieren, bis hin zum Ändern ihrer Namen, um die Partei zu »amerikanisieren«. Diese Motivation, wie auch der gesamtgesellschaftliche Antisemitismus, veranlasste manch jüdisches Mitglied, den Namen zu ändern. Dass all dies amerikanische Linke beschäftigte, zeigen Robert Meeropols Erinnerungen. Bereits als Jugendlicher habe er mit Freunden, die aus jüdischen Familien stammten, über den »sowjetischen Antisemitismus« diskutiert. Meeropol räumt ein, dass er, wie seine Eltern, gegenüber der Entwicklung in der Sowjetunion weniger kritisch war als seine Gesprächspartner.

> »Die amerikanische Außenpolitik lehnten wir generell ab, aber im Unterschied zu mir waren die anderen beiden gleichermaßen misstrauisch gegenüber der Politik der Sowjetunion. (…) Wenn ich die Vereinigten Staaten für ihren Rassismus angriff, wie konnte ich den sowjetischen Antisemitismus ignorieren?« [27]

Aus falschen Gründen taten andere das Richtige: Den sowjetischen Antisemitismus kritisierten die etablierten jüdischen Organisationen – die meisten davon waren eindeutig antikommunistisch. Eleanore Roosevelt, die Frau des ehemaligen Präsidenten, äußerte sich 1952 über die Unterstützer der Rosenbergs:

> »Einige von ihnen lassen es so erscheinen, als wenn das Urteil gegenüber den Rosenbergs verhängt wurde, weil sie Juden sind, und dass es antijüdische Aktivitäten in diesem Land anstoßen soll. Das ist absoluter Quatsch. Es ist seltsam, dass die Sowjets darauf herumreiten, wenn sie sich doch selber öffentlich zu einer antisemitischen Kampagne bekannt haben.« [28]

---

20 Elaine Ross, zitiert nach: Ronald Radosh/Joyce Milton: The Rosenberg File, a.a.O., S. 329

21 Julius Rosenberg, Brief vom 16. März 1952, in: Ethel und Julius Rosenberg: Briefe aus dem Totenhaus, a.a.O., S. 169

22 Nathan Abrams: »More Than One Million Mothers Know it's the REAL Thing«. The Rosenbergs, Jell-O, Old-Fashioned Gefilte Fish, and 1950s America., in: Kathleen LeBesco/Peter Naccarato (Hg.): Edible Ideologies: Representing Food and Meaning, Albany 2008, S. 82 (eigene Übersetzung)

23 Julius Rosenberg, Brief vom 23. Februar 1953, in: Ethel und Julius Rosenberg: Briefe aus dem Totenhaus, a.a.O., S. 169

24 Arthur Miller: Wo war Eisenhower?, in: Apropos Ethel Rosenberg, a.a.O., S. 94

25 Ronald Radosh/Joyce Milton: The Rosenberg File, a.a.O., S. 288

26 Alman/Alman: Exoneration, a.a.O., S. 2 ff.

27 Robert Meeropol: Als die Regierung entschied, a.a.O., S. 90 f.

28 Elaine Roosevelt: My Day, 11. Dezember 1952, zitiert nach: Alman/

So sehr die Debatten um den Prozess exemplarisch sind für die Krise des linken Judentums in den USA, so sehr sind sie auch Ausdruck der normierenden Geschlechterrollen jener Jahre. Immer wieder wurden in den öffentlichen Diskussionen die beiden Kinder der Rosenbergs zum Thema gemacht, um das Kommunistenehepaar als herzlose Ideologen darzustellen. So teilte Richter Kaufman im Urteilsspruch mit: »Liebe für ihre Sache beherrschte ihr Leben – sie war stärker als die Liebe zu ihren Kindern.«[29] Dieser Vorwurf traf vor allem Ethel Rosenberg und war Ausdruck des vorherrschenden Frauenbildes: Beim Verlesen des Todesurteils wie auch in den Verhören verhielt sie sich kühl und unemotional und bestätigte damit das von Regierung und Presse gezeichnete Bild der schlechten Mutter und unweiblichen Fanatikerin. Eisenhower schrieb nach Ablehnung des Gnadengesuches, Ethel sei »der starke und widerspenstige Charakter, der Mann ist der schwache. Sie war eindeutig die Anführerin in all den Aktivitäten des Spionagerings.«[30] Cartoons der damaligen Zeit zeigten die zierliche, im wirklichen Leben keine 1,50 Meter große Frau so, dass sie ihren Brille tragenden, hängeschultrigen Ehemann überragt. Nicht nur wurden in diesen Zeichnungen antisemitische Geschlechterbilder reproduziert. Dass vorherrschende Vorstellungen von Weiblichkeit in den Verhören und bei der Entscheidung für die Todesstrafe eine Rolle spielten, räumte vor wenigen Jahren sogar der damalige Generalstaatsanwalt William Rogers ein: Die Strategie sei gewesen, die Todesstrafe gegenüber Ethel Rosenberg wirksam einzusetzen, um von ihrem Mann ein Geständnis zu erhalten – in der Hoffnung, dass ihre Mutterinstinkte ihre unbedingte Treue gegenüber einem noblem, in Verruf geratenen Anliegen übertrumpfen würden. Ethel Rosenberg stellte durch ihr Verhalten indirekt die Rolle der amerikanischen Hausfrau und Mutter in Frage. Ihr Tod beeinflusste nicht ohne Grund das feministische Bewusstseins junger Schriftstellerinnen wie Sylvia Plath und Adrienne Rich. Auch im Sterben schien sie dem Bild der unweiblichen Frau zu entsprechen: Ethel Rosenberg starb nicht sofort – nachdem die Elektroden und Gürtel abgenommen waren, stellten Ärzte fest, dass sie noch am Leben war. Eine zweite Dosis Elektrizität wurde verabreicht, Rauch stieg aus Ethel Rosenbergs Kopf empor, bevor sie schließlich tot war.

Solidarität und Erinnerung

»Ich dachte, Sie hätten gesagt, die Beweise wären falsch gewesen.« In E. L. Doctorows Roman »Das Buch Daniel« wird Daniel von der Einschätzung eines Gerichtsreporters überrascht, dass seine Eltern keine »Unschuldslämmer« gewesen seien.

> »Ich meine nicht, dass sie in eine gefährliche Verschwörung verwickelt waren, die zum Ziel hatte, wichtige Verteidigungsgeheimnisse zu verraten, aber ich glaube auch nicht, dass sich der US-Staatsanwalt und der Richter und der Präsident der Vereinigten Staaten gegen sie verschworen hatten.« [31]

Die Romanfigur kam der Wahrheit anscheinend näher, als manche lange Zeit glauben konnten. Ethel und Julius Rosenberg schienen willkürliche Opfer einer entfesselten staatlichen Exekutive oder eines Geheimdienstkomplotts gewesen zu sein, auch wenn David Greenglass 1990 gegenüber einem Reporter der New York Times, der ihn aufgespürt hatte, seine Aussage wiederholte, Julius Rosenberg habe ihn in den vierziger Jahren für einen Spionagering angeworben.[32] Später wurden weitere Indizien bekannt. Mitte der neunziger Jahre veröffentlichte die CIA die Protokolle verschlüsselter Nachrichten, die KGB-Agenten in New York und ihre Vorgesetzten in Moskau während des Zweiten Weltkriegs ausgetauscht hatten. In diesen Nachrichten, die nach 1945 dechiffriert wurden, tauchte der Name Rosenberg mehrfach auf. [33] 2008 bestätigte ein weiterer Zeuge Greenglass' Version. Morton Sobell, Mitangeklagter im Rosenberg-Verfahren, der 18 Jahre im Gefängnis gesessen hatte, gestand in der New York Times, dass Julius Rosenberg und er in der Tat einem Spionagering angehört hatten. Allerdings stellte Sobell dabei klar, dass ihre Spionageaktivitäten für die UdSSR objektiv wertlos gewesen seien. Zwar hätten sie spionieren wollen. Aber was Julius Rosenberg dem KGB übermittelt habe, sei »unbrauchbares Zeug« gewesen.[34] Damit blieb die Todesstrafe ein Justizskandal. Aber das Verhältnis von Wahn und Wahrheit schien verwickelter zu sein. Doch die veröffentlichten Geheimdienstdokumente machten 1994 ebenfalls klar, dass Ethel Rosenberg zu Unrecht verurteilt worden war. Sie war allenfalls der Mitwisserschaft schuldig. Bemerkenswerterweise betonte David Greenglass 1990, dass er Ethel Rosenberg nie belastet habe. An das entscheidende Detail, dass sie es gewesen sei, die die gestohlenen Informationen über die amerikanische Atombombe abgetippt habe, konnte er sich nicht mehr erinnern. Er habe sich vielmehr in einem Dilemma befunden. Denn seine Frau, Ruth Greenglass, habe gegen ihre Schwägerin ausgesagt: »I told them the story and left her out of it, right? But my wife put her in it. So what am I gonna do, call my wife a liar? My wife is my wife.«[35] Bereits 1983 hatte Präsident Richard Nixon in einem Interview eingeräumt, dass Ethel Rosenberg nicht zum Tod verurteilt worden wäre, hätten er und Eisenhower die Tatsachen gekannt:

»Wenn ich gewusst hätte – wenn wir das damals gewusst hätten –, wenn Präsident Eisenhower es gewusst hätte, hätte er vielleicht eine andere Sichtweise auf sie eingenommen.«[36]

Alman: Exoneration, a.a.O., S. xxxv

29 Irving Kaufman: Schlimmer als Mord, a.a.O., S. 85

30 Marie Ashe: »The Bell Jar« and the Ghost of Ethel Rosenberg., in: Marjorie Garber/Rebecca L. Walkowitz (Hg.): Secret Agents. The Rosenberg Case, McCarthyism and Fifties America, New York/London 1995, S. 217 (eigene Übersetzung)

31 Doctorow: Das Buch Daniel, a.a.O., S. 242 (Hervorhebung im Original)

32 Sam Roberts: Jahrzehnte später, in: Apropos Ethel Rosenberg, a.a.O., S. 130

33 Schofield Coryell: Die Venona-Files, in: Apropos Ethel Rosenberg, a.a.O., S. 126

34 Figure in Rosenberg Case Admits to Soviet Spying., in: »New York Times«, 11.11.2008

35 The Informer, in: »New York Times«, 28.10.2001 Sam Roberts: The Brother. The Untold Story of Atomic Spy David Greenglass and How He Sent His Sister, Ethel Rosenberg, to the Electric Chair, New York 2001

36 Zitiert nach: Alman/Alman: Exoneration, a.a.O., S. 4 (eigene Übersetzung)

Nixons Aussage bestätigt, worauf Gegnern der Todesstrafe immer hingewiesen haben: Neue Erkenntnisse in Fällen mögen noch Jahrzehnte später die Revision eines Urteils nach sich ziehen. Unschuldige Justizopfer wird es immer geben. Einige US-amerikanische Linke ziehen aus dem Fall noch andere Lehren für die Gegenwart, über deren Triftigkeit man geteilter Meinung sein mag. Rachel Meeropol, Enkelin der Rosenbergs, engagiert sich als Anwältin bei dem aus der Bürgerrechtsbewegung hervorgegangenen Center for Constitutional Rights und glaubt Ähnlichkeiten zwischen dem Generalverdacht, unter dem Kommunisten einst standen, und dem racial profiling gegenüber Muslimen in den USA nach den Anschlägen vom 11. September zu erkennen. Robert Meeropol macht in Hinblick auf die staatliche Repression gegen ökologische Bewegungen Analogien zwischen der red scare in der ersten Hälfte des Jahrhunderts und der sogenannten green scare aus. Er rief 1990 den »Rosenberg Fund for Children« ins Leben, was von ihm als »konstruktive Rache« bezeichnet wurde. Meeropol betont die politische Notwendigkeit, sich um die Kinder von inhaftierten Aktivisten zu kümmern.

> »Viele, die sich dafür eingesetzt haben, meine Eltern zu retten, realisieren nicht, dass sie einen letzten Sieg davongetragen haben. Sie haben Michael und mich gerettet. Ich bezweifle, dass wir ohne ihre Unterstützung glückliche und lebenstüchtige Erwachsene geworden wären.«[37]

Gegenüber einem individuellen Zugang, der ausschließlich die Rolle der Adoptiveltern anerkennt, betont der Sohn der Rosenbergs somit die Bedeutung von Solidarität in einer Linken, die sich nicht nur über theoretische Erkenntnisse, sondern auch über sozialen Zusammenhalt konstituierte. Jenseits der USA und 60 Jahre später kann der Rosenberg-Fall noch etwas anderes zeigen: zum einen, wie schwer Solidarität fällt, wenn die von staatlicher Repression Betroffenen nicht gänzlich schuldlos sind. Zum anderen verdeckt die Konzentration auf den Antikommunismus andere Aspekte dieses Falles. Beim Antisemitismus befand sich die parteikommunistische Linke in einem Dilemma. Sie musste zu diesem Aspekt schweigen, wollte sie nicht über die Verfolgungen von »Zionisten« in der Sowjetunion, der ČSR und der DDR sprechen.

Anmerkung
Olaf Kistenmacher hat am 29.04.2016 in Bremen zum Thema *Die üblichen Verdächtigen – Der Fall Rosenberg* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2015/10/14/die-ueblichen-verdaechtigen-der-fall-rosenberg/
Wir danken dem Autor, der Koautorin Sina Arnold und der Redaktion der *jungle world* für die freundliche Genehmigung des Nachdrucks. Der Text erschien erstmals als Dossier in *jungle world*, 11.07.2013.

37 Robert Meeropol: Rosenberg Realities, in: Marjorie Garber/Rebecca L. Walkowitz (Hg.): Secret Agents, a.a.O., S. 246

Andreas Peham

Rassismus aus (sozial)psychologischer Perspektive

Bevor ich über die Möglichkeiten einer psychoanalytisch orientierten/reflektierten Sozialpsychologie zum Verstehen von Rassismus spreche, möchte ich auf deren Grenzen eingehen: Psychologische Zugänge laufen Gefahr, sich der Entpolitisierung durch Psychologisierung schuldig zu machen, etwa und vor allem durch die Reduktion der Ursachen eines sozialen und politischen Phänomens auf dessen individuelle Aspekte. Rassismus erscheint dann nicht länger als ein ständig sich modifizierendes soziales (Macht-/Gewalt-)Verhältnis, dessen Strukturen die Wahrnehmung und Bedeutung des *fremd* gemachten Anderen (als Ergebnis von *othering*) maßgeblich determiniert, sondern als die Summe persönlicher Vorurteile. Diese seien zudem durch Aufklärung über diese Anderen (leicht) zu korrigieren.

Ein weiterer Fallstrick besteht in der Ontologisierung: Schon in der Begriffswahl (Xenophobie, Fremdenfeindlichkeit) schwingt die Behauptung einer *Natürlichkeit* von phobischen Reaktionen auf die Konfrontation mit Differenz mit. In ethologischen oder verhaltensbiologischen Ansätzen wird diese Naturalisierung von Sozialem (z. B. von Irenäus Eibl-Eibesfeldt) offen betrieben, die „Fremdenabwehr" wird hier zu einem evolutionären Erfordernis. Aber auch viele psychologische Zugänge interessieren sich nicht für die spezifische Art und Weise, wie *Eigenes* von *Fremden* geschieden wird. Anstatt erst den Umgang mit *Fremdheit* zu problematisieren, gehörte jedoch schon dessen soziale „Bedeutungskonstitution" (Miles 1991) thematisiert.

Mit der hier versuchten „Wendung auf das Subjekt" (Adorno 1971) soll also nicht unterstellt werden, dass die begünstigenden Variablen für Rassismus ausschließlich auf individueller Ebene zu finden wären. Tatsächlich lässt sich Rassismus auf verschiedenen (in der Realität nie voneinander zu trennenden) Ebenen analysieren (und bekämpfen): individuelle/persönliche, politisch-rechtliche und strukturelle oder soziale/ökonomische. Die auf der jeweiligen Ebene greifenden Erklärungen sollten nicht gegeneinander ausgespielt, sondern vielmehr in einer Art „Ergänzungsreihe" (Sigmund Freud) angeordnet werden.

Schließlich möchte ich noch eingangs betonen, dass die folgenden Überlegungen nicht den Anspruch erheben, den Rassismus in all seinen (historischen) Artikulationsformen zu erklären. Vielmehr beziehen sich die Überlegungen zu den unbewussten Hintergründen des Rassismus auf seine aktuelle Form, die seit den frühen 1990er Jahren auch als „Neorassismus" oder „differentialistischer Kulturalismus" bezeichnet wird. Die Aussagekraft sozialpsychologischer Erklärungsversuche beschränkt sich zudem auf den Rassismus *von unten* bzw. den (gewalttätigen) Bewegungsrassismus. Dieser zeichnet sich – bei aller subjektiven und sozialen Rationalität – durch eine solche Irrationalität aus, dass es einer Verkennung gleichkommen würde, zu seiner Erklärung nicht (auch) auf psychoanalytische Ansätze zurückzugreifen. Insbesondere ist eine psychoanalytisch orientierte Sozialpsychologie gefragt, welche die Entstehung von Gedanken- und Handlungsmuster aus der Vermittlung sozialer und individueller Strukturen erklärt. Damit soll aber nicht die Existenz eines kollektiven Unbewussten behauptet werden, vielmehr interessieren hier die mittels Rassismus *schief geheilten*[1] inneren Konflikte und die Mechanismen der Identifizierung mit Identischen im Prozess der Bildung nationaler oder völkischer Kollektive. Das Erkenntnisinteresse richtet sich auf die Veränderungen in den Subjekten während dieses Prozesses der (virtuellen) Massenbildung, auf welche ich gegen Ende zurückkommen werde.

Psychodynamik des Rassismus

Den zentralen Begriff aller psychologischen Zugänge zum Rassismus stellt die Projektion dar. Weil dem „primitiven Mechanismus" der Projektion „auch unsere Sinneswahrnehmungen unterliegen", er „also an der Gestaltung unserer Außenwelt normalerweise den größten Anteil hat" (Freud 1924), wurde von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1947) jener für unser Anliegen relevanten Form der Projektion das Adjektiv „pathisch" vorangestellt. Damit ist die Projektion im Dienste der Abwehr und unter Ausfall jeder Reflexion gemeint.

Neben der Abwehrform der Projektion stehen der (primäre) Narzissmus und die Regression im Zentrum psychologischer Zugänge zum Rassismus. Ohne die Bedeutung der frühesten Objektbeziehungen (Benjamin 1993) klein reden zu wollen: Am Anfang war auch der einzelne Mensch im *Paradies* – zumindest lässt ihn das sein primärer Narzissmus[2] glauben. Die erste Begegnung mit Differenz fällt (scheinbar) mit dem Verlust dieses Paradieses zusammen, in der herrschenden „Dominanzkultur" (Rommelspacher 1992) wird diese negative Erfahrung dann leicht zu Lasten der (ethnisierten oder kulturalisierten) Anderen verarbeitet. Jede Regression[3] auf den primären Narzissmus bzw. jede imaginäre Wiedererlangung des *Paradieses* geht darum Hand in Hand mit dem Hass auf die störende Differenz und jene, die sie tatsächlich oder vermeintlich repräsentieren.

Hand in Hand mit Regression geht die Aktualisierung frühkindlicher Abwehrmodi wie jenem der Spaltung. Vom Grad oder der Heftigkeit der Regression ist es abhängig, ob das Abgespaltene „nur" projiziert wird oder ob der/die Projizierende mit seinen/ihren Projektionen verstrickt bleibt.[4] In letztem Fall sprechen wir

1 Nach Freud (1921) meint „Schiefheilung" die Verschiebung verschiedenster neurotischer Konflikte auf andere (soziale, politische usw.) Ebenen, wo sie dort dann imaginär (scheinbar) gelöst werden.

2 In der psychoanalytischen Theorie (v. a. bei Melanie Klein) dient das Konzept des primären Narzissmus der Bezeichnung der anfänglichen Libidoorganisation des (noch in der Dyade gebunden) Säuglings.

3 Regression ist ein unbewusster Prozess und meint den Rückfall auf Stufen oder Positionen der psychischen Entwicklung. Ausgelöst wird sie durch Brüche in der Biographie, massive narzisstische Kränkungen und den weiter unten zu behandelnden Eintritt in völkische Hetzmassen. Der für den Rassismus (wie den Antisemitismus) zentrale Abwehrmechanismus der Spaltung entspricht der Regression auf die paranoid-schizophrene Position des Säuglings (Melanie Klein). Diese ist als vorambivalent zu kennzeichnen: Noch werden die Objekte in nur gute und nur böse auf gespalten.

4 Während bei der projektiven Identifizierung der/die Projizierende negativ an sein Objekt gebunden bleibt und diesem so Eigenschaften des

von „projektiver Identifizierung“ (Melanie Klein) – jenem Abwehrvorgang, der die psychodynamische Grundlage vor allem des Antisemitismus darstellt, aber auch in manchen (organisierten und militanten) Formen des Bewegungsrassismus wirksam ist. Zu ihm gehören die Paranoia und eine misstrauisch-wahnhafte Umgestaltung der äußeren Realität.

Grundsätzlich gilt: Im Bild des *Fremden*, der zuvor zur Projektionsfläche verdinglicht wird, sammelt sich dabei alles, was am *Eigenen* bedrohlich oder böse war, bis es zum „Monsterkabinett des verpönten Eigenen“ (Erdheim 1992) wird. Es ist v. a. der Zwang der Verhältnisse bzw. zur Einordnung in diese und zur Verdrängung verbotener Triebregungen, die den Rassismus begründen. Adorno und Horkheimer haben im „Odysseus-Kapitel“ der *Dialektik der Aufklärung* den Zivilisationsprozess als einen gegen das Individuum gewalttätigen, es zurichtenden Prozess auf den kritischen Begriff gebracht. Das, was beim modernen Subjekt nicht zugelassen und unterdrückt wird, wird auf den Anderen projiziert und an ihm gehasst. Die Abwertung des Anderen ist damit die Folge eines innerpsychischen Konfliktes, bei dem das am Anderen verachtet und herabgesetzt wird, was einem/r selbst vertraut und gleichermaßen fremd erscheint, weil es im Prozess der Zivilisierung unterdrückt werden musste. Der Rassismus hat seinen Ursprung im modernen Individuum selbst – und eben nicht in den *fremd* gemachten Anderen.

Während in der klassischen Kritischen Theorie es vor allem das schwache (geschwächte) Ich des Autoritären Charakters war, dem eine überdurchschnittliche Projektionsneigung attestiert wurde, ist heute davon auszugehen, dass bei äußerem Druck und innerer Konflikthaftigkeit von überwältigenden Ausmaßen sowie unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen potentiell alle für Projektionen anfällig sind. So oder so, der Autoritarismus bleibt aber unbestritten die wichtigste begünstigende Variable für den Rassismus.

Die Subjekte der Projektion sind daneben als narzisstische und ohnmächtige zu charakterisieren: Auf die strukturellen Schwächungen des Ichs reagiert dieses oft mit übermäßiger narzisstischer Besetzung desselbigen: „Mit der Zerstörung des Ichs steigen der Narzissmus oder dessen kollektivistische Derivate.“ (Adorno 1955) Ein solches „Derivat“ stellen der Nationalismus und – als dessen Steigerungsform – der Rassismus dar. In der Zugehörigkeit zum „Herrenvolk von Untertanen“ (Heinrich Mann) findet das ohnmächtige Subjekt Macht über „Untermenschen“. Die Machtlosigkeit des *Fremden* (als Ergebnis sozialer und politischer Praxen sowie der Projektion eigener Ohnmacht) prädestiniert diesen zum Repräsentanten der Gefahr des Aufruhrs, was die (neurotische) Angst vor ihm und den Hass auf ihn erklären hilft.[5]

In psychoanalytischer Betrachtung unterliegen Projektionsvorgänge dem Lustprinzip, jener Organisationsform des Psychischen, die dem Realitätsprinzip vorausgeht[6], wobei wir dazu neigen, der Vermeidung von Unlust treu bleiben zu wollen, etwa durch das Festhalten an Illusionen oder Mythen: „Illusionen empfehlen sich uns dadurch, dass sie Unlustgefühle ersparen und uns an ihrer statt Befriedigung genießen lassen.“ (Sigmund Freud) Dem primären Lustprinzip unterworfen, schafft sich oder übernimmt das Ich eine spezifische Fremdenrepräsentanz, auf welches es seine (narzisstische) Enttäuschungswut angesichts der Unlusterfahrungen projiziert.

Im Falle des Rassismus sind es vor allem nicht integrierbare (und darum verdrängte) Es-Anteile (Triebhaftigkeit usw.), die auf *Fremde* projiziert werden. Demgegenüber sind es im Falle des Antisemitismus vor allem Über-Ich-Anteile (Strafmacht usw.), die projiziert werden – das Gewissen als „jüdische Erfindung“ (Richard Wagner, Adolf Hitler).

Elemente einer narzissmustheoretischen Kritik des Rassismus

Es sind weniger reale Interessenkonflikte (wie etwa ökonomische Konkurrenz) als innere (neurotische) Konflikte, die den Rassismus *von unten* reproduzieren. Der psychodynamische Kern oder die unbewusste Struktur dieses (Bewegungs-)Rassismus ist in Illusionen von *Identität, Ganzheit, Versorgtheit und Verschmelzung* oder der „Phantasmagorie der Reinheit“ (Heim 1992) zu finden. Die rassistische/antisemitische Gemeinschaft ersetze im Unbewussten ihrer Mitglieder das verlorene (mütterliche) *Paradies.* Dieses ist hermetisch abgeschlossen: Der/die Rassist_in vermag noch die größten Widersprüche und offensten Widerlegungen als Bestätigung in seinen/ihren Wahn einzubauen.

Wie jede Illusion dient auch die der *Reinheit* in erster Linie der Abwehr psychischer Konflikte und von Unlusterfahrungen. Alles *Unreine* und die primärnarzisstische Wiedervereinigung Störende wird nach außen projiziert. Nur so kann an der Illusion der *Reinheit* festgehalten werden. Der illusionäre Abwehrmodus bleibt jedoch prekär: Um ihn (gegen die Realität) erhalten zu können, bedarf es weiterer und immer wahnhafterer Projektionen. Die Sucht nach der *Reinheit*, die immer die Destruktivität als Kehrseite hat, verlangt geradezu nach dem *Unreinen,* das bei den Gruppenfremden gesucht und gefunden wird. Die mit dem „Ideal der Reinheit“ verbundene „narzisstische Identi-

Unheimlichen zukommen, trennt sich bei der „normalen“ (pathischen oder falschen) Projektion das Subjekt von den Inhalten seiner Projektionen. Es empfindet keine Verbindung mehr mit dem Objekt, ganz im Gegenteil, es wird als fremd erlebt. Das – demgegenüber unheimliche Objekt der projektiven Identifizierung muss zerstört werden, da die Illusion der Reinheit in seinem Angesicht nicht aufrecht zu erhalten ist. Im Falle der bloßen Projektion reicht es hingegen, dessen Objekt phobisch zu meiden.

5 Je autoritärer die Persönlichkeit oder Reaktion, je totaler ihre Identifikationen mit der herrschenden Normalität, desto heftiger ihre Ablehnung all jener, die dieser Normalität (tatsächlich oder vermeintlich) nicht entsprechen (autoritäre Aggression). Je repressiver (in ideologischer Hinsicht) eine Gesellschaft, je rigider das Normale, desto ausgeprägter die Projektionsneigung der damit Identifizierten. Von hier aus wäre die Brücke zu ideologietheoretischen Ansätzen in der Rassismusforschung zu schlagen: Nach diesen stellt der Rassismus einen Effekt ideologischer Vergesellschaftung dar. Er erlaubt es, die eigene Unterwerfung als Machtzuwachs zu erfahren (Räthzel/Kalpaka 1992).

6 „Das ursprüngliche Lust-Ich will […] alles Gute in sich introjizieren, alles Schlechte von sich werfen.“ (Freud 1925) Unter der Herrschaft des Lustprinzips stellt sich daneben zur Erregungsabfuhr eine „Wahrnehmungsidentität“ (Eidese) her. Die Eidese und zielt auf eine primitive Einheit von Bild und Begriff, in welcher Wahrnehmung und Denken, Wesen und Erscheinung zusammenfallen, „das Gedachte (Gewünschte) einfach halluzinatorisch gesetzt“ (Freud 1911) wird. Das Muster der „Wahrnehmungsidentität“, nach welchem innere und äußere Realitätserfahrungen, Urteil und Wahrnehmung für identisch gehalten werden, wird nur ungenügend überwunden und in regressiven Prozessen oft wieder belebt. In diesen Prozessen werden „bereits rationell gewordene Denkvorgänge wieder unter die Herrschaft des Lustprinzips“ (ebd.) gebracht.

fizierung" ist also „labil und durch Andersartiges leicht störbar. Die Störung wird projiziert und führt zu einem ungeheuer aufgeladenen Zerrbild des Fremden, der nun den Zusammenhalt bedroht." (Bohleber 1997) Tatsächlich bleibt der rassistische Massenmensch auf den bedrohlichen *Fremden* fixiert, was den manischen Charakter seiner Beschäftigung mit ihm erklärt. Er ist voller Angst, dass der/die *Fremde* die narzisstische Einheit der Identischen verschmutzt oder auflöst. Diese Angst wandelt sich schließlich zum rassistischen Hass.

Illusionen wirken umso besser, je mehr Menschen ihnen anhängen, und Mythen werden erst dann wahr, wenn sie von Massen geglaubt werden. Rassismus ist also Gemeinschaftsideologie, auch in dem Sinne, dass er einen Effekt bei der Bildung von (nationaler oder – noch stärker – völkischer) Gemeinschaft darstellt. Auch das ähnlich wie der Traum und der Mythos funktionierende Gerücht über die *Fremden* stellt eine wesentliche Brücke zwischen dem Individuum und der Masse dar: Letztere bildet sich gerade im Internetzeitalter durch den gemeinsamen Glauben an die Wahrheit des Gerüchts. Mit Janine Chasseguet-Smirgel (1987) sollten wir die Massen der Gegenwart nicht nur auch als führerlose, sondern als virtuelle kritisch denken. Je nach Grad des Fanatismus, mit welchem dem Massen-Ideal gerecht zu werden versucht und die Eigengruppe selbst idealisiert wird, kommt es auch in diesen „virtuellen Massen" zu den schon von Freud beobachteten regressiven Prozessen[7].

Während politischer Nationalismus als Ausdruck des sekundären Narzissmus (der Liebe zu Identischen) analysiert werden kann, erscheint völkischem Nationalismus der primäre Narzissmus, die Wiedervereinigung mit einem nur guten Objekt zu entsprechen. Damit wäre auch der massenmörderische Überhang dieser Blutsbandenbildung psychoanalytisch erklärbar.[8]

Literatur:

Adorno, Theodor W. (1955): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Ders.: Soziologische Schriften 1. Frankfurt a. M. 1997, S. 42-85.

Ders. (1971): Erziehung nach Auschwitz. In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969. Frankfurt a. M., S. 92-109.

Benjamin, Jessica (1993): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt a. M.

Bohleber, Werner (1997): Die Konstruktion imaginärer Gemeinschaften und das Bild von den Juden - unbewußte Determinanten des Antisemitismus in Deutschland, in: Psyche - Z. Psychoanal 51 (06), S. 570-605.

Chasseguet-Smirgel, Janine (1987): Das Ichideal. Psychoanalytischer Essay über die „Krankheit der Identität", Frankfurt am Main.

Erdheim, Mario (1992): Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität. In: Z – Psychoanal 46(08), S. 730-744.

Freud, Sigmund (1911): Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In: Ders.: GW VIII, S. 230-238.

Ders. (1921): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Ders.: GW XIII, S. 71-161.

Ders. (1924): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: Ders.: GW IX

Ders. (1925): Die Verneinung. In: Ders.: GW XIV, S. 9-15.

Heim, Robert (1992): Fremdenhaß und Reinheit - die Aktualität einer Illusion. Sozialpsychologische und psychoanalytische Überlegungen, in: Psyche - Z. Psychoanal 46 (08), S. 710-729.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1991

Kalpaka, Annita, Räthzel, Nora (1992). Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. Leer (2., völlig überarbeitete Auflage).

Klein, Melanie (1946): Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen. In: Dies.: Das Seelenleben des Kleinkindes. Stuttgart, S.101-126.

Miles, Robert (1992): Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffes. Hamburg.

Rommelspacher, Birgit (1992): Rechtsextremismus und Dominanzkultur. In: Foitzik, Andreas et al. (Hg.): „Ein Herrenvolk von Untertanen." Rassismus, Nationalismus, Sexismus. Duisburg, S. 81-94.

Anmerkung

Andi Peham hat am 16.03.2018 in Bremen zum Thema *Kritik des Rassismus* referiert.

https://associazione.wordpress.com/2018/02/04/andreas-peham-kritik-des-rassismus/

7 In seiner Analyse von Massenphänomenen machte Freud (1921) die „Beobachtung der veränderten Reaktion des Einzelnen" so bald er/sie Mitglied einer Masse wird. Die Massenbildung wirkt homogenisierend, ein vereinheitlichtes Massen-Ich tritt an die Stelle der unterschiedlichen Individuen. Dabei wird „der psychische Oberbau, der sich bei den Einzelnen so verschiedenartig entwickelt hat, […] abgetragen, entkräftet und das bei allen gleichartige unbewusste Fundament wird bloßgelegt (wirksam gemacht)." Es ist die Last der Zivilisation oder Kultur, die beim Eintritt in die Masse abgeworfen wird, d.h. die Massenbildung wirkt befreiend: Das Individuum kommt „in der Masse unter Bedingungen, die ihm gestatten, die Verdrängungen seiner unbewussten Triebregungen abzuwerfen." Das Massen-Ich fällt also der Regression anheim. Ähnlich dem Zustand in der Hypnose oder im Traum „tritt in der Seelentätigkeit der Masse die Realitätsprüfung zurück gegen die Stärke der affektiv besetzten Wunschregungen." Das Realitätsprinzip gilt für die ungeduldige und reizbare Masse nicht mehr, sie hat zum Ziel die unmittelbare Befriedigung der oralen Gier: „Sie verträgt keinen Aufschub zwischen ihrem Begehren und der Verwirklichung des Begehrten."

8 Damit soll nicht behauptet werden, dass es nicht auch der politische Nationalismus genozidale Dimensionen annehmen konnte. Jedoch musste sich die Nation dazu zuerst zur christlichen und dann zur *rassischen* (jeweils *reinen*) Gemeinschaft umbilden.

Volker Weiß

Islamischer Faschismus?

Wer bislang den Islamismus in die Nähe einer faschistischen Weltanschauung rückte, galt schnell als Anhänger des US-amerikanischen Neokonservatismus. Mit dem Vormarsch des „Islamischen Staates" (IS) im Mittleren Osten hat sich dies schlagartig geändert. Weltweit vergleichen nun Linke die Belagerung von Kobanî mit der von Madrid im Spanischen Bürgerkrieg, und auch die Verteidiger der Stadt verwenden die Losung vom IS-Faschismus. Ist diese Charakterisierung gerechtfertigt oder ein politischer Reflex? Skeptisch gegen die Formel vom „Islamfaschismus" stimmt, dass mit ihr Rechtspopulisten auf Wählerfang gehen. So vergleicht der Vorsitzende der Partei „Die Freiheit", Michael Stürzenberger, der eng mit der rassistischen Website PI-News verbunden ist, den Koran mit Hitlers „Mein Kampf".

Einerseits besteht also die Gefahr, dass die Formel vom „islamischen Faschismus" nichts als eine Phrase ist. Andererseits kehrt mit ihr nur die alte Frage nach der Replizierbarkeit des faschistischen Herrschaftsmodells in anderen als den klassischen Kontexten, also außerhalb der Weltkriegsepoche im Europa des 20. Jahrhunderts, wieder. Die Bereitschaft, autoritäre Systeme außerhalb Europas oder nach 1945 als „faschistisch" zu werten, hängt meist vom politischen Standpunkt der Kritiker ab. Während die bürgerliche Politikwissenschaft eine Historisierung des Faschismus als Herrschaftsform propagierte, nicht zuletzt, um die eigene Erzählung vom demokratischen „Ende der Geschichte" durchzusetzen, haben sich ihre linken Kritiker stets dagegen gewehrt. Der Hinweis auf die Fähigkeit des Faschismus, bis in die Gegenwart demokratischer Systeme zu überleben, stellte einen Konsens kritischer Gesellschaftstheorie dar.

Eine Übertragung des Faschismusbegriffs auf andere Kontexte als die seiner historischen Gründungsphase ist also durchaus legitim. In Bezug auf den Islamismus stößt sie jedoch vor allem bei Verfechtern des vulgärmarxistischen Faschismusbegriffs auf Abwehr. Ihnen gelten islamistische Organisationen mitunter als Bündnispartner im „Kampf gegen den Imperialismus", und sie stellen Kritik unter den Verdacht des „antimuslimischen Rassismus". Allerdings läuft letzteres Argument nicht nur Gefahr, dem Islamismus die Definitionsmacht zuzusprechen, was als muslimisch zu gelten hat, ihm wohnt selbst eine bedenkliche Neigung zur Ethnisierung der Kultur inne.

Entgegen solcher Anwürfe weisen Islamismus und Faschismus tatsächlich historisch, ideologisch und strukturell deutliche Parallelen auf, die nicht nur jede Solidarisierung mit Islamisten verbietet, sondern eine Verwendung des Faschismusbegriffs durchaus diskutabel machen. Die zeitlich eng beieinanderliegende Entstehung beider Bewegungen, insbesondere der Muslimbrüder als historische Keimzelle des heutigen Islamismus, ist mehrfach dargestellt worden. Schon während des Nationalsozialismus bildeten sie eine Allianz im Kampf gegen Marxismus und Liberalismus als Produkte „dekadenter westlicher Kultur".

Sowohl Faschismus als auch Islamismus stellen einen krisenhaft gewordenen Radikalkonservatismus dar, der sich mit den Mitteln der Moderne gegen diese stellt. Vom Glauben an die eigene Überlegenheit beseelt und zugleich vom Gedanken des Niedergangs besessen, verteidigen sie ihr überhistorisch-mythologisches Weltbild gegen die historische Wandlungsmöglichkeit der Gesellschaft. Ihr Politikstil ähnelt sich in Massenagitation, Führerkult und Gewaltfetisch. Was dem Faschismus der permanente Ausnahmezustand, der die Dauermobilisierung der Gesellschaft rechtfertigt, ist dem Islamismus der Dschihad. Während andere Weltanschauungen ihre Verbrechen zu kaschieren suchen, steigern sie ihre Gewalt demonstrativ. Die Adaption modernster Technik ist beiden vertraut. Emanzipatorischen Ansätzen erteilen beide eine klare Absage, Gruppenzugehörigkeiten werden grundsätzlich als gegeben gesehen, kulturelle Formen sind zwingend und werden kompromisslos durchgesetzt. Dies wendet sich gegen Frauen und Dissidenten sowie ethnische, religiöse und sexuelle Minderheiten. Wie der Faschismus kontrolliert auch der Islamismus die Reproduktion seiner Untertanen, wofür er vor allem auf eine rigide Sexualordnung zurückgreift. Juden gelten beiden als Personifizierung der westlichen Moderne, weshalb dem Antisemitismus ein besonderer Stellenwert zukommt.

Beide Phänomene lassen sich als militante Bewegung beschreiben, in der sich traditionelle Eliten mit rebellierenden Massen unter einer „volksnahen" sozialkonservativen Führung zusammenfinden. Dabei eignet sich die Figur des Predigers besonders für eine charismatische Inszenierung. Freikorps, Veteranenverbände und Privatinteressen bildeten und bilden die Basis für Bürgerkriege, inoffizielle Grenzkonflikte und Terrorismus. Im Mittleren Osten bieten Milizen, unzulänglich demobilisiertes Militär und mangelnde Zukunftsaussichten ein unerschöpfliches Rekrutierungsreservoir, wie auch die hohe Verbreitung von Waffen zum Militarisierungsgrad der Gesellschaften beiträgt. Das erinnert an die Situation in Europa nach dem ersten Weltkrieg, als der Faschismus seinen Aufschwung hatte. Rackets, mafiöse Strukturen, verhandeln den Zugriff auf die ökonomischen Ressourcen entlang politischer, ethnischer und konfessioneller Grenzen. Organisationen wie Hamas und Hizbullah streben die Kontrolle über Staat und Wirtschaft an, nicht selten mit Unterstützung aus diesen heraus. Die iranischen Revolutionswächter sind eng mit dem militärisch-industriellen Komplex des Landes verflochten. Die Aufzählung struktureller Parallelen ließe sich fortsetzen.

Ob der Faschismusbegriff auf den Islamismus anwendbar ist, hängt grundsätzlich von seinem staatsbildenden Potential ab. Er muss die dafür notwendigen Organe aufbauen oder bestehende Strukturen kapern. Für neotribalistische Gesellschaften in den Ruinen der Failing States ist der Begriff zu hoch gegriffen. Doch das „Kalifat" ist eine klassische Reichsüberlieferung, in der der religiöse Mythos der Vergangenheit mit der politischen Realität der Gegenwart zur muslimischen Nation verschmolzen werden soll. Faktisch praktizieren auch islamistische Bewegungen ethnisch-religiöse Homogenisierungen, bei der unliebsame Gruppen zur Konversion gezwungen, ermordet oder vertrieben werden. Sie führen fort, was in der Vergangenheit unter nationalistischen Vorzeichen vollzogen wurde. Betroffene waren seit den vierziger Jahren Hunderttausende orientalische Juden, die jetzt als „Mizrachim" in Israel leben. Verfolgt wurden auch Christen, Bahai,

Yesiden und Muslime abweichender Strömungen.
Diese Verschränkung von religiösen und nationalistischen Inhalten ist weder neu noch einzigartig. Niemand würde die katholischen Einflüsse auf den Faschismus in den romanischen Ländern, die „Deutschen Christen“ oder die rumänische „Legion Erzengel Michael“ aus der Geschichtsschreibung des Faschismus ausgliedern. Indische Rechtsextreme pflegen einen ausgeprägten Hindu-Nationalismus und die Kritik an nationalreligiösen Juden ist eine globale Obsession, obwohl diese auf einem winzigen Territorium agieren. Der säkulare Zug, den die historischen faschistischen Bewegungen aufwiesen, betraf Fragen der Vorherrschaft in der Gesellschaft. War die Konkurrenz einmal entschieden, wurden die Kirchen integriert. Grundsätzlich bedingen sich Nationalismus und Religion mehr als sich auszuschließen, weshalb ein autoritärer Nationalstaat auch unter der Fahne des Propheten möglich ist.
Dem Einwand, islamistischen Bewegungen fehle die vorhergehende Krise der Demokratie, die der Faschismus ausnutze, ist mit Skepsis zu begegnen. Der Islamismus definierte sich bereits in seinem Gründungsstadium als eine Abwehr von Demokratie und individuelle Selbstbestimmung. Die globale Präsenz westlicher Werte hat die islamischen Gesellschaften massiv unter Druck gesetzt, das gilt erst recht für Dschihadisten, die in Demokratien aufgewachsen sind. Innere und äußere Modernisierungen sind im Mittleren Osten gescheitert, die tradierten Ordnungsvorstellungen sind ebenso in der Krise wie die Herrschaft der konservativen Eliten. Ihnen will der Islamismus wieder zur Geltung verhelfen. Er ist konservativ in seinen inhaltlichen Zielsetzungen, jedoch revolutionär in der Wahl seiner Mittel. Das ist die klassische Handschrift des Faschismus. Vor diesem Hintergrund wundern weder die regelmäßigen Avancen, die sich beide Strömungen vor allem in geschichtspolitischen Fragen machen, noch die Faszination der extremen Rechten von der dschihadistischen Kompromisslosigkeit, die Anders Breivik schließlich zu kopieren suchte. Angesichts dieses Befundes sollte die Bewertung des Islamismus als muslimischer Rechtsextremismus außer Frage stehen. Auf seine am weitesten entwickelten Organisationsformen lässt sich der Begriff Faschismus daher durchaus anwenden, er sollte allerdings mehr sein als ein rhetorisches Mittel oder ein politischer Reflex.

Anmerkung

Volker Weiß hat am 25.05.2016 in Bremen zumThem *Islamfaschismus – Sinn und Grenzen eines Begriffs* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2016/03/06/volker-weiss-islamfaschismus-sinn-und-grenzen-eines-begriffs/
Wir danken dem Autor und der Redaktion des Antifa Info Blatt für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck. Der Text erschien erstmals in AIB 105, 4/2014.

Lothar Galow-Bergemann

Religionskritik, Diskriminierung und Emanzipation. Anmerkungen zur Islamdebatte

1. Wachsende Bedeutung von Religion und Religionskritik
Seit einigen Jahren zeichnet sich international ein wachsender Trend hin zu autoritären FührerInnen ab, die Massen von Menschen hinter sich haben. Putin, Erdogan, Orban, Duterte, Trump, LePen, Hofer, Wilders, Höcke u.v.a.m. Bei aller Unterschiedlichkeit dieser Figuren springt eine Gemeinsamkeit ins Auge: sie haben einen ganz besonderen Bezug zur Religion. Entweder sie agieren als Vertreter der einzig wahren und richtigen Religion oder sie fühlen sich als berufene Kämpfer gegen die böse und schlechte Religion oder sie stützen sich auf eine Basis von sehr religiösen Menschen und auf mächtige religiöse Organisationen. Zum Teil trifft dies auch alles miteinander zu. Die gesellschaftliche und politische Bedeutung von Religionen wächst, von wenigen Ländern abgesehen, weltweit.
Keine Führer ohne Fans. Das eigentliche Problem sind ja nie die Führer. Es sind die Fans, die diese Führer brauchen, sich nach ihnen sehnen und sie so überhaupt erst erschaffen. Die verbreitete Sehnsucht nach dem starken Mann - der heute gerne auch mal eine starke Frau sein darf - und die Rückkehr des Religiösen in die Politik findet zeitgleich statt. Das ist kein Zufall. Der Glaube an den allmächtigen Chef im Himmel und der an den allmächtigen Chef auf Erden hatte schon immer viel miteinander zu tun. Beide vertragen sich meistens gut.
Es gibt allerdings auch in dieser Hinsicht keine kontinuierlichen Linien in der historischen Entwicklung. In Zeiten des aufsteigenden Kapitalismus, als seine Versprechungen noch für relativ viele Menschen attraktiv waren, ging Religiosität in manchen Weltgegenden deutlich zurück. Der aufsteigende, gewissermaßen „optimistische" Kapitalismus trägt drei Botschaften in die Welt, die der Religion nicht schmecken können. Erstens: „Der Mensch ist allmächtig. Der Mensch kann alles." Zweitens: „Dein Schicksal liegt in deiner Hand. Mach was aus Dir, Du kannst aufsteigen." Drittens: „Die Frage nach einem Leben nach dem Tod ist völlig irrelevant. Es geht um das Leben im Hier und Jetzt." Mit solchen, gelinde gesagt, religionsfernen Maximen kann Religiosität nichts anfangen. Im Zuge des nicht mehr ganz so neuen Kapitalismus und der Verschärfung seiner Krise, die auch von seinen wenigen noch verbliebenen Verfechtern nicht mehr geleugnet werden kann, verändern sich die Dinge. Je mehr Krise, umso weniger Vertrauen in die Vernunft und Fähigkeit des Menschen, umso mehr Glaube an Steuerung durch vermeintliche „Höhere Mächte", wie auch immer die im Einzelnen beschaffen sein mögen. Im Allgemeinen gilt: Je mehr Krise, desto mehr Religiosität. Das erleben wir gerade. Dabei ist Religiosität nicht nur im engeren Sinn von „Kirche und Religion" zu fassen. Sie kann in sehr unterschiedlichen Formen und Gewändern auftreten - klassisch gottesfürchtig, esoterisch und „spirituell", ja sogar atheistisch. Der Marxismus-Leninismus ist z.B. so ein religiöses Weltbild, das im Gewand des Atheismus daherkommt.
Der berühmte Karl Marx'sche kategorische Imperativ, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist", wird ja leider fast immer nur zur Hälfte zitiert. Der Satz beginnt so:

> „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ..." (MEW 1, 385)

Hier geht es nicht um Marx-Philologie, sondern darum, dass das inhaltlich zusammengehört. Erst wenn der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, ist es möglich, eine wirklich menschliche, humane Gesellschaft zu schaffen.
Leider betreiben heute die allermeisten Linken (ich verzichte auf die Definition von „links" und spreche hier ganz allgemein von all denjenigen, die sich selbst „links" verorten) kaum noch Religionskritik, während sie bei manch anderen Linken auf ausschließliche Islamkritik zusammengeschrumpft ist. Beides sind gefährliche Holzwege, die auf ihre Art die Krise der Linken beschreiben. Doch die Wiederbelebung von Religionskritik als emanzipatorisches Projekt ist dringend notwendig.

2. Den Islam gibt es nicht!?
„Es soll kein Zwang sein im Glauben." (Sure 2,256) „Tötet die Ungläubigen, wo (immer) ihr sie findet." (Sure 9,5) Diese beiden Aussagen widersprechen sich diametral. Erstaunlicherweise gibt es nicht wenige Leute, die entweder von der einen oder von der anderen behaupten, sie habe nichts mit dem Islam zu tun. Das ist mit Verlaub gesagt, ziemlich gewagt. Natürlich hat beides mit dem Islam zu tun.
Hätten Sie's gewußt ?„So jemand zu mir kommt und hasst nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein", sagt niemand anderes als Jesus Christus (Lukas 14,26)

> „Sag (den Juden): Kann ich euch etwas Schlimmeres verkünden als die Vergeltung Gottes? Welche Gott verflucht hat und über welche er zürnte, hat er in Affen und Schweine verwandelt", steht im Koran (Sure 5, 60). „Ihr (Juden) seid von dem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Lust wollt ihr tun. Derselbige ist ein Mörder von Anfang und ist nicht bestanden in der Wahrheit",

steht im Neuen Testament (Johannes 8, 44). „Und jene (Frauen), deren Widerständigkeit ihr befürchtet: ermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlagt sie!" empfiehlt der Koran (Sure 4, 34), während sich die Aufforderung

> „Ist es aber Wahrheit, dass die Dirne nicht ist Jungfrau funden, so soll man sie hinaus vor die Tür ihres Vaters Hauses führen und die Leute der Stadt sollen sie zu Tode steinigen"

im Alten Testament findet (5. Mose 22,20). „Doch jene meine Feinde, die nicht wollten, dass ich über sie herrschen sollte, bringet her und erwürget sie vor mir", sagt - auch wenn es die meisten total überrascht - wiederum Jesus Christus (Lukas 19,27). Der Wunsch „Ach Gott, wolltest du doch die Gottlosen töten!" be-

gegnet uns im Alten Testament (Psalm 139,19) und der Spruch

> „Wer eine Seele ermordet, ohne dass er einen Mord oder eine Gewalttat im Lande begangen hat, soll sein wie einer, der die ganze Menschheit ermordet hat. Und wer einen am Leben erhält, soll sein, als hätte er die ganze Menschheit am Leben erhalten",

steht im Koran (Sure 5,35). Um das Spiel auf die Spitze zu treiben: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", ein Satz, den praktisch jedeR fraglos im Neuen Testament verortet, stammt aus dem Alten Testament (3. Mose 19,18) und Jesus beruft sich später nur darauf (Matthäus 22,34). So viel zur weit verbreiteten Vorstellung vom „Gott der Liebe" des Neuen Testaments und vom „alttestamentarischen Gott der Rache".

Die allermeisten ReligionsanhängerInnen, aber auch die allermeisten nichtreligiösen Menschen kennen die so genannten „Heiligen Schriften" überhaupt nicht. Was wir kennen, sind lediglich einige ihrer mehr oder weniger gängigen *Interpretationen*. „Heilige Schriften" sind widersprüchlich und bedürfen der Auslegung. Das eingebildete „Wort Gottes" ist selbstverständlich menschliche Interpretation. Nicht weiter überraschend ist deshalb das Phänomen der Aufspaltung sämtlicher Religionen in verschiedene Lager, die sich ständig untereinander in den Haaren liegen, wenn sie sich nicht gleich gegenseitig die Köpfe einschlagen.

Die „besorgten Eltern", die in Stuttgart demonstrieren, weil sie glauben, dass die Landesregierung ihren Kindern Pornofilme in der Schule zeigt, sind zum überwiegenden Teil evangelikale Christen. In diesen Familien sind nachgewiesenermaßen rüde Erziehungsmethoden wie Prügelstrafe etc. weit verbreitet. In Uganda fordern Hassprediger mit der Bibel in der Hand dazu auf, Homosexuelle zu ermorden. Der philippinische Präsident Rodrigo Duterte, der sich offen damit brüstet, schon viele Menschen umgebracht zu haben und dazu auffordert, noch viel mehr zu ermorden und verkündet „Ich schere mich nicht um Menschenrechte, glaubt mir", ist demokratisch gewählt. Und zwar in dem religiösesten Land der Welt. Nirgendwo gibt es mehr Menschen, die sich selbst als gottesgläubig (93,5%) und weniger Menschen, die sich selbst als AtheistInnen bezeichnen (0,7%). Von diesen Gottesgläubigen sind 95 Prozent christlichen und 5 Prozent muslimischen Glaubens (ezw-berlin.de/html/15_2557.php, abgerufen am 16.05.16). Und diese Bevölkerung wählt Duterte. In Zentralafrika schlachten christliche Milizen MuslimInnen ab (SPON 27.1.2014). Wer jedoch angesichts all dessen sagen würde „Schaut her, so ist das Christentum", würde sehr vielen Christen nicht gerecht.

Die TeilnehmerInnen der regelmäßigen Massenaufstände gegen das verbrecherische Regime im Iran sind entweder allesamt ChristInnen und AtheistInnen - oder sie teilen eine etwas andere Interpretation des Islams als die Herrscher des Gottesstaates. Die Initiative Liberaler Muslime in Österreich erklärt:

> „Im Koran gibt es weder Kopftuch, Hijab, Niqab, Burka, Tschador oder eine Ganzkörperverschleierung. Das sind Symbole radikaler Islamisten, um Frauen zu unterdrücken und zu versklaven."

Die türkische Radiomoderatorin Sinem Tezyapar verteidigt Israel mit dem Koran:

> „In Bezug auf den Zionismus ist es wiederum wichtig, dass Muslime auf das Wissen zurückgreifen, das ihnen Gott im Koran darüber gegeben hat (…) nach dem Koran möchte Gott, dass das jüdische Volk im Heiligen Land lebt (Sure 5:20-21)." (Jüdische Rundschau Oktober 2014)

Für diese Auslegung des Korans wird sie von ihren islamistischen und djihadistischen Glaubensbrüdern gehasst bis aufs Blut. *„Den Islam"* gibt es genau sowenig wie *„das Christentum"*. ReligionsanhängerInnen schaffen immer wieder das erstaunliche Kunststück, große Teile ihrer „Heiligen Schriften" zu ignorieren und sich nur deren vermeintliche oder wirkliche Rosinen herauszupicken. Wie auch immer sie das hinbekommen - Religion ist jedenfalls in hohem Maße subjektive Auslegungssache.

Ich glaube mittlerweile allerdings, dass diese Aussage, wie wohl sie richtig ist, alleine nicht genügt. Es muss zwingend noch mehr dazu gesagt werden. Denn der Satz *„Den Islam gibt es nicht"* kann sich oft auch zu einem regelrechten Sprechverbot über den Islam verfestigen. Nach dem unausgesprochenen Motto „Wenn es den Islam nicht gibt, dann kann man auch nicht darüber reden". Das ist schon seit langem ein Problem, insbesondere im linksliberalen Milieu. Wer in dieser Umgebung den Satz fallen lässt „Der Islam ist intolerant", wird mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit sehr schnell zu hören bekommen, dass es ja *den* Islam überhaupt nicht gebe. Sagt jemand allerdings „Der Islam ist tolerant", so wird er diese Antwort kaum hören. So wird Religion sakrosankt und darf nicht mehr kritisiert werden. Sehr überzeugend entwickelt das Sama Maani in seinem kleinen, aber inhaltsschweren Büchlein „Respektverweigerung" mit dem wunderbaren Untertitel „Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten. Und die eigene auch nicht."

„Gewalt und Terror haben nichts mit dem Islam zu tun", so hört man immer wieder. Das ist zu hinterfragen. Die Djihad-Terroristen wachsen ja nun mal nicht in den Elendsgebieten von Rio de Janeiro oder im Kongo auf. Der Djihadismus entsteht in muslimisch geprägten Communities. Wer wollte den Djihadisten absprechen Muslime zu sein? Es ist nicht überzeugend, hier einen Zusammenhang abzustreiten. Natürlich *haben* Gewalt und Terror mit dem Islam *zu tun*. Problematisch wird es allerdings, wenn aus dieser Feststellung, ausgesprochen oder unausgesprochen, die Behauptung wird, Gewalt und Terror hätten *ausschließlich* mit dem Islam zu tun, der Islam sei sozusagen das einzige Problem.

Gewalt und Terror haben *auch* mit dem Islam zu tun, aber *nicht nur* mit ihm. Warum zogen eigentlich 1970 keine djihadistischen Mordkommandos durch Bagdad, Mumbay, Paris und Brüssel? Islam war doch damals auch schon. „Hat mit dem Islam zu tun" reicht folglich als Erklärung nicht aus. Es muss noch andere Faktoren geben.

Unter *Islamismus* verstehe ich die extrem reaktionäre und patriarchale, buchstabengetreue Interpretation des Islams mit dem Anspruch der Herrschaft über sämtliche Lebensbereiche. Unter *Djihadismus* den Heiligen Krieg gegen die Ungläubigen mit dem Ziel Weltherrschaft. Den Begriff *Barbarei* verwende ich im Sinne eines Zustands allgemeiner Verrohung, in dem die letzten Grenzen von Humanität und Zivilisation fallen. Die offene Barbarei braucht grundsätzlich immer ein von vielen geteiltes, in relevanten Teilen der Gesellschaften verankertes reaktionäres und menschenfeindliches Weltbild. Nazis fallen nicht vom Himmel, sie erwachsen aus einem großen reaktionären Umfeld, das im Grunde so denkt wie sie. Sie sind eingebettet in ein Heer von Sympathisanten, von dem sie im Ernstfall nichts zu befürchten brauchen, sondern mehr oder weniger offene Unterstützung er-

warten dürfen. Diesen Zusammenhang gibt es natürlich auch zwischen djihadistischen Terroristen und ihrem islamistischen Umfeld.
Frühformen des Djihadismus tauchen zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf, Ende des 20. Jahrhunderts kommt es zu einer explosiven Zunahme. Kaum jemand kann sich noch all die Namen neuer und neuester Terrorbanden merken, die in schneller Abfolge neu entstehen - Al-Qaida, IS, Hizbollah, Hamas, Iran, Taliban, Ansar al-Sharia, Boko Haram, Al-Shabaab, Al-Nusra etc. pp. Besonderes Gewicht kommt den iranischen Revolutionsgarden zu, denn man sollte trotz mancher Flötentöne aus Teheran in jüngster Zeit nicht vergessen, dass das iranische Regime die mit Abstand größte Terrorbande auf der Welt ist.
Ein Blick auf seine Entstehung und Entwicklungsgeschichte offenbart, dass der Djihadismus ein Phänomen der Moderne ist. Will man ihn verstehen, muss man sich folglich mit dieser Moderne befassen. Die kapitalistische Moderne kommt sehr zerrissen in die Welt. Es soll im Folgenden zunächst überhaupt nicht um „die Muslime“ oder „die arabische Welt“ gehen, sondern um den Westen, genauer gesagt um Europa, in dem diese kapitalistische Moderne das Licht der Welt erblickte. Diese Moderne brachte einerseits Freiheit und Gleichheit, andererseits neue Formen von Inhumanität und Krise: Befreiung aus Clanherrschaft und persönlicher Abhängigkeit und gleichzeitig Unterwerfung unter die abstrakte Herrschaft des Marktes. Anspruch und Realität gehen oft weit auseinander, man kann durchaus auch von den Versprechen und den Verbrechen des Kapitalismus reden. Diese zerrissene Moderne trifft auf scheinbar intakte vormoderne Strukturen personeller Herrschaft und ihr Erscheinen wird wahnhaft ideologisch verarbeitet: „Wer ist daran schuld, dass das alles über uns kommt und wer sind eigentlich wir noch in dieser Welt, die uns buchstäblich den Boden unter den Füßen wegzieht?“ Die Krisenbewältigung findet in Identitätsstiftung und im Ressentiment statt.
Dieses *antiwestliche* oder *antimoderne Ressentiment* – es geht immer noch um den historischen Prozess in Europa – richtet sich gegen eine imaginierte „Zersetzung der Moral“, gegen einen „Materialismus des Geldes“, gegen sexuelle Befreiung und Homosexualität, gegen die Emanzipation der Frau und Säkularität, gegen die sogenannte „Gotteslästerung (Blasphemie) und Atheismus, gegen Individualität, die „Zerstörung der Gemeinschaft“ und den „Zerfall der Familie“. *Irgendwer muss daran schuld sein, dass meine Welt, die jahrhundertelang so festgefügt und für die Ewigkeit gebaut schien und in der ich meinen festen Platz hatte, aus den Fugen gerät und dass mir alles, an das ich glaube, weggenommen wird.* In seiner extremen Zuspitzung richtet sich dieses Ressentiment gegen die Juden: „Die Juden sind an all dem schuld.“
Je mehr die kapitalistische Moderne ihre Versprechen verrät, umso mehr erlangt dieses Phänomen wieder weltweit wachsende Bedeutung. Wenden wir jetzt den Blick auf die muslimisch geprägten Länder. Die Vision eines „arabischen Sozialismus“ à la Gamal Abdel Nasser hat in den 50er- bis 70er-Jahren -zig Millionen Menschen bewegt und ihnen Hoffnung auf ein besseres Leben gemacht. Es wurde bekanntlich nichts daraus, die Idee ist schon lange tot. Aber nicht nur das. Die allermeisten dieser Länder haben heute nicht die geringste Chance, zu konkurrenzfähigen Akteuren auf dem Weltmarkt zu werden. Die Menschen wissen das oder spüren zumindest, dass die Moderne ihre Versprechen verrät. Zwar muss niemand automatisch reaktionärer Ideologie verfallen, nur weil er oder sie „abgehängt“ ist - es gibt auch andere Beispiele - aber es ist doch wesentlich einfacher, dort zu landen als bei kritischer Reflektion der Verhältnisse. Schwarz-Weiß-Bilder gehen leider einfacher in die Köpfe als Krisenanalyse. Patriarchales oder gar antisemitisches Denken zu überwinden erfordert ein hohes Maß an Reflektionsarbeit, zu dem Viele nicht willens oder auch nicht in der Lage sind.
Islamismus und Djihadismus sind geprägt durch den Islam und durch die kapitalistische Moderne. Während das reaktionär-religiöse Umfeld der Fanatiker auf den Zusammenhang mit dem Islam verweist, belegt die wachsende Zahl von Konvertiten eine zunehmende Attraktivität des religiösen Fundamentalismus für „westlich geprägte Menschen“.

3. Islamophobie oder Islamkritik?

Mir fiel kürzlich ein Transparent auf, das eine recht weit verbreitete Argumentation wiedergibt:

> „Beleidigt man Schwarze, dann ist das Rassismus. Beleidigt man Juden, dann ist das Antisemitismus. Beleidigt man Frauen, dann ist das Sexismus. Warum gilt es dann eigentlich als ‚Meinungsfreiheit‘, wenn man unseren Propheten und den Islam beleidigt?“

Für oberflächliches Denken irgendwie einleuchtend. Doch hier werden Äpfel mit Birnen verglichen. Schwarze, Juden und Frauen sind schließlich Menschen, während *der Prophet* und *der Islam* für eine Religion stehen, also für Produkte des menschlichen Kopfes. Auf dieser Verwechslung beruht auch der ebenso verbreitete wie unsinnige Begriff der „Islamophobie“. Obwohl er sich mittlerweile in sehr vielen Köpfen festgesetzt hat, hilft er nicht im Geringsten die Dinge zu verstehen, ganz im Gegenteil trägt er zur Verschärfung des Problems bei. Im Alltagssprachgebrauch gilt ein Phobiker als „irgendwie krank“. Dass aber Kritik an einer Religion „irgendwie krank“ ist, wollen uns Fundamentalisten aller Religionen schon immer erklären. Dass ausgerechnet Linke auf einen solchen Kampfbegriff hereinfallen, verweist auf die sträfliche jahrzehntelange Entsorgung der Religionskritik vieler Linker. Die rächt sich heute bitter.
Eine wichtige Leitschnur durch die Wirrnisse der sogenannten Islamdebatte lautet: *Menschen sind vor Diskriminierung zu schützen, aber Religionen nicht vor Kritik.* Das wird immer wieder verwechselt. Das Diskriminierungsverbot gilt selbstredend auch für alle Menschen, die wegen ihrer Religion diskriminiert werden. Dass darf jedoch nicht dazu führen, dass ihre Religion selbst von Kritik ausgenommen ist.
Der Verlust dieser Unterscheidungsfähigkeit gebiert Abstruses. Ein beredtes Beispiel bietet die aufgeregte Debatte über die „Verletzung religiöser Gefühle“. Dass es krank sei, Religionen nicht ernst zu nehmen, meint beispielsweise auch Matthias Matussek, der sich darüber aufregt, dass es Menschen gibt, die am Karfreitag tanzen: „Eine Gesellschaft, die Trauer nicht erträgt und Religion nicht ernst nehmen kann, ist krank.“ Viele wissen nicht, dass es auch in Deutschland noch den Straftatbestand der sogenannten „Blasphemie“ gibt. §166 StGB legt fest:

> „Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses Anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.“

Man muss sich das auf der Zunge zergehen lassen - „in einer Weise, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören“ - das heißt, wenn ReligionsanhängerInnen der Meinung sind, dass etwas

ihren Frieden stört, kann der Verursacher in den Knast wandern. Geltendes Recht in der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 2017. „Es wird das soziale Klima fördern, wenn Blasphemie wieder gefährlich wird“, meint Martin Mosebach, Träger des Georg-Büchner-Preises der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, in einem Text mit der bezeichnenden Überschrift „Vom Wert des Verbietens“ (Berliner Zeitung 12.06.2012). Der Heilige Vater, angesprochen auf das Thema „Verletzung religiöser Gefühle“, meint „Wer meine Mutter beleidigt, kriegt eins mit der Faust“. Der Vatikan schiebt schnell eine Erklärung nach, dass es ihm aber nicht um Gewalt gehe. Natürlich wäre es daneben den Papst mit Djihadisten gleichzusetzen. Und doch ist interessant, was einem religiösen Führer spontan in den Sinn kommt, wenn es ums Thema „Gotteslästerung“ geht.
Islamkritik? Ja selbstverständlich. „De omnibus dubitandum est” (An allem ist zu zweifeln), antwortete Karl Marx - der auch in dieser Hinsicht besser war als viele Marxisten - auf die Frage nach seinem Lieblingsmotto. Kritik kann nie Ressentiment sein. Und doch ist bei politischer Intervention das problematische gesellschaftliche Umfeld mitzudenken, in dem wir leben. Es gibt jede Menge *Moslemhasser,* die in ihrer Selbstwahrnehmung und -darstellung selbstredend allesamt *Islamkritiker* sind. Sie behaupten, es gäbe keinen gemäßigten Islam und so etwas könne es auch gar nicht geben. Also exakt das Gleiche, was die Islamisten auch sagen. Daraus folgt: Man muss Islamkritik betreiben *und* sich gleichzeitig entschieden von einer verbreiteten Fremdenfeindlichkeit und antimuslimischem Ressentiment absetzen.
Islamkritik muss deswegen keineswegs relativiert werden. Es ist nun einmal Tatsache, dass religiöser Fundamentalismus und extrem reaktionär-patriarchale Auslegung „Heiliger Schriften“ im islamischen Kontext besonders stark verbreitet sind. Selbstmordattentäter glauben an die „Belohnung im Paradies“, ohne Religion würde das nicht funktionieren. Man sollte viel mehr als bisher zur Kenntnis nehmen, was eine wachsende Anzahl kritischer MuslimInnen oder Ex-MuslimInnen zu sagen hat. Beispielsweise Ayaan Hirsi Ali:

> „1989, als Khomeini dazu aufrief, Salman Rushdie zu töten wegen Beleidigung Mohammeds, dachte ich, dass er Recht hätte. Jetzt glaube ich das nicht mehr. Ich glaube, dass der Prophet im Unrecht war, als er sich und seine Ideen über kritisches Denken gestellt hat. Ich glaube, dass der Prophet Mohammed Unrecht hatte, als er die Frauen den Männern unterordnete.“ (zitiert nach: Patrick Bahners, Fanatismus der Aufklärung - Zur Kritik der Islamkritik, Blätter für deutsche und internationale Politik 9/2010)

Ayaan Hirsi Ali weiß aufgrund leidvoller Erfahrung nur zu gut, wovon sie spricht. Ahmad Mansour, ein israelischer Araber oder arabischer Israeli, wuchs in der Westbank auf, geriet als Zwölfjähriger in die Fänge von Islamisten, konnte sich aus diesem Gedankengefängnis befreien, studierte in Tel Aviv Psychologie und wanderte schließlich aus Angst vor palästinensischen Terroranschlägen aus Israel aus. Er ist bekennender Muslim, grenzt sich entschieden vom Islamismus ab und bekämpft ihn. Seit Jahren macht er in Berlin eine ganz hervorragende Arbeit gegen Ehrenmorde, Frauenfeindlichkeit und Antisemitismus in islamisch geprägten Milieus. Er berichtet davon, dass in den Elternhäusern eine ausgeprägte Angstpädagogik herrscht. Kindern wird Angst vor der Hölle eingeimpft, wenn sie sich Allah und dem Familienpatriarchen nicht unterwerfen. Mansour geht sehr scharf mit diesem religiösen Kindesmissbrauch ins Gericht:

> „Selbst ich kriege das mein Leben lang nicht mehr aus mir raus, jedes Mal, wenn ich im Flugzeug sitze und es Turbulenzen gibt, steigt die Angst in mir auf: was wird mir passieren, wenn ich tot bin?“

Religionskritik ist kein „westlicher Rassismus“. Das sollten Linke endlich kapieren.

4. Islamismus und präfaschistischer Rechtspopulismus
Statt von „Rechtspopulismus“ sollte besser von Präfaschismus gesprochen werden. Die AfD ist (noch) keine faschistische Partei, aber es finden sich sehr viele Faschisten in ihren Reihen, darunter auch viele ausgesprochene Nazis. Die Entwicklung dieser Partei kennt seit ihrer Gründung nur eine Richtung: von Tag zu Tag immer weiter nach rechts.
In das präfaschistische Weltbild passt die dichotomische Vorstellung vom Kampf zwischen „dem bitterbösen Islam“ und „dem wunderbaren Christentum“. AnhängerInnen der präfaschistischen AfD meinen, „Der Islam gehört nicht zu Deutschland“, was nicht nur ihren identitären Bezug auf „Deutschland“ zu erkennen gibt, sondern vor allem auch ihre absolute Unfähigkeit zur Selbstreflektion. Denn wären sie in der Lage, in den Spiegel zu schauen, müsste ihnen aufgehen, dass sie denen, die sie bekämpfen, viel ähnlicher sind als sie glauben. Der Spitzenkandidat der AfD in Berlin sieht eine Frau mit Kopftuch und ist begeistert:

> „Schauen Sie mal: Diese Frau hat wahrscheinlich einen sehr großen Familiensinn. Das ist bei vielen Muslimen so. Da ist die Familie im Mittelpunkt. Auch wir von der AfD sehen in der Familie den wichtigsten Baustein einer Gesellschaft. Auch für uns gehört die Familie ins Zentrum.“ (Welt online, 15.09.2016)

Die einen machen eine „Sharia-Polizei“ und die anderen eine „Hoolizei“. Das ist ziemlich genau die gleiche Denke. Als der IS ankündigte, das deutsche Kanzleramt abzubrennen, schrieb eine rechte Seite mit dem Namen „Deutsche Revolution“: „Endlich mal gute Nachrichten. Aber nur wenn Merkel und die anderen Verräter drin sind.“ Der Generalbundesanwalt ermittelt gegen eine „Freitaler Bürgerwehr“ wegen Terrorverdacht. Man erinnert sich noch an die „Schießbefehl“-Äußerungen von Frauke Petry und Beatrix v. Storch. Die wurden tagelang in allen Medien rauf und runter behandelt. Niemand kann sagen, dass er davon nichts gewusst hat. Was war das Ergebnis? Die Umfragewerte der AfD stiegen weiter. Jede Illusionen in dieses Klientel und sein Gewaltpotential wären unangebracht, ja sträflich. Selbst das Bundeskriminalamt warnt vor dem „Entstehen rechter Terrornetzwerke“.
Wenn Ahmad Mansour sagt, „Wir Muslime brauchen eine ernsthafte innerislamische Debatte, wir brauchen ein 1968, wir müssen wie die 68er gegen unsere Väter rebellieren“, dann kann er damit beim AfD-Vorsitzenden Jörg Meuthen jedenfalls kaum auf Sympathie hoffen. Für welchen Satz bekommt Meuthen auf dem 5. Parteitag in Stuttgart den größten Beifall? Wenn er in die Mikrofone ruft: „Wir wollen weg vom links-rot-grün versifften 68er-Deutschland!“ Da hält es zweitausend Leute nicht mehr auf den Plätzen, die ganze Halle springt auf, Jubel, standing ovations, zweieinhalb Minuten lang - für keine Aussage auf dem Parteitag gibt es mehr Beifall. „1968!“ - das bricht aus ihnen heraus, wenn sie in einem Wort sagen sollen, was sie zutiefst hassen. Mit einem kritischen Muslim wie Ahmad Mansour können sie folglich nichts anfangen.

Was prägt den Islamismus? Ein patriarchales Familienbild. Homophobie. Frauenfeindlichkeit. Antiwestliches und antisemitisches Ressentiment. Ein ausgeprägter Kult um die „Gemeinschaft". Eine verbindliche „Leitkultur". Hass auf Intellektuelle. Ein Verschwörungs-Weltbild. Die Ablehnung von Selbstbestimmung und Emanzipation. Ein personalisierender Pseudo-Antikapitalismus. Und die Rekrutierung verrohter Gewalttäter. Das alles begegnet uns auch beim „rechtspopulistischen" Präfaschismus. Die riesigen Schnittmengen fallen ins Auge.
Was sich gegenwärtig in Deutschland und vielen anderen Ländern abspielt, ist eine *Konformistische Rebellion.* Was meint dieser Begriff? Wer die basalen Kategorien der kapitalistischen Gesellschaft nicht als solche erkennt, sondern Arbeit-Ware-Wert-Staat-Nation-Kapital für so etwas wie „Natur", also für unhintergehbar hält, der hat, wenn er mit der Krise konfrontiert wird, im Prinzip zwei Möglichkeiten. Entweder er meint, man könne ja eh nichts machen, fügt sich in sein Schicksal und nimmt alles hin. Oder er phantasiert sich „schuldige Bösewichter und Verschwörungen" zusammen, fordert autoritäre Krisenlösungen statt grundlegender gesellschaftlicher Veränderung und versinkt schlimmstenfalls im antisemitischen Vernichtungswahn. Schon einmal konnten die konformistisch Rebellierenden ihren Wahn bis zum furchtbaren Ende ausleben - im deutschen Nationalsozialismus.
Antisemitismus ist das genaue Gegenteil von *Kritik* an der kapitalistischen Moderne, er ist das *Ressentiment* gegen sie, das die Herrschaft von Markt und Kapital als persönliche Herrschaft bösartiger Menschen phantasiert, im Vernichtungswahn gegen die vermeintlich Schuldigen kulminiert und die Juden damit identifiziert. Das Ressentiment gegen die kapitalistische Moderne kennt verschiedene Entwicklungsstufen. Wo zwar von der Herrschaft bösartiger Menschen phantasiert wird, aber die Juden nicht mit ihnen identifiziert werden - und jedem, der sagt, er habe nichts gegen Juden, ist bis zum Beweis des Gegenteils zu glauben - lässt sich noch nicht von Antisemitismus reden. Das Ressentiment bewegt sich allerdings bereits in einer gefährlichen Nähe zum Antisemitismus und besitzt das Potential, früher oder später vollends in ihn umzuschlagen. In den Köpfen und Bäuchen der konformistisch Rebellierenden macht sich eine *Biologisierung des Kapitalismus* breit (Moishe Postone, Nationalsozialismus und Antisemitismus 1979). Sichtbar wird dieses Phänomen beispielsweise dann, wenn auf einer Demonstration gegen TTIP ein Transparent gezeigt wird, auf dem fette Schweine als ekelhafte Kapitalisten dargestellt sind, die Frau Merkel diktieren, was sie schreibt und sagt. Auch wenn in den Gesichtszügen der „Kapitalistenschweine" auf diesem Transparent noch keine klassisch antisemitischen Klischees zu erkennen sind, können diese im Handumdrehen auftauchen. So brachten beispielsweise Aktivisten während einer großen linksradikalen Demonstration am Bauzaun der europäischen Zentralbank ein großes Gemälde an, auf dem unter dem Motto „Die Gier nach Geld zerstört die Welt" ein Bombenwerfer mit Hakennase und großen Lippen zu sehen ist. Antisemitismus *endet* mit „Tötet die Juden!", er *beginnt* viel früher.
Es gibt erschreckend viel Antisemitismus in allen Parteien und in ihrer Anhängerschaft. In der AfD ist er allerdings so stark verbreitet wie in keiner anderen Partei. Das zeigen nicht nur tägliche politische Praxis und Alltagserfahrung. Der klassische Antisemitismus ist laut einer Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung unter der AfD-Anhängerschaft mit 19 Prozent mindestens dreimal so hoch verbreitet wie unter den anderen Parteien, während sogar 47 Prozent der AfD-AnhängerInnen *israelbezogenen Antisemitismus* teilen (andere Parteien maximal 27 Prozent) (FES, Mitte-Studie 2016). Selbst wenn man unterstellt, dass die FES eher zu enge Kriterien für Antisemitismus anlegt und die Zahlen deswegen wahrscheinlich insgesamt noch höher liegen, spricht das Ergebnis doch Bände. Sich das zu vergegenwärtigen ist besonders wichtig vor dem Hintergrund des Bemühens mancher AfD-Funktionäre, sich als besonders israelfreundlich darzustellen. Ein Vorgang im baden-württembergischen Landtag sagt eigentlich alles über diesen Schwindel. Daniel Rottmann, AfD-MdL, erschien mit einem „I like Israel"- T-Shirt im Plenarsaal, ging auf seinen Parteikollegen Wolfgang Gedeon zu und drückte ihm demonstrativ und in fester männlicher Verbundenheit die Hand. Eben jenem Antisemiten Wolfgang Gedeon, der „Die Protokolle der Weisen von Zion" für echt und die Juden für „den inneren Feind des christlichen Abendlands" hält und der dafür nicht aus der AfD ausgeschlossen wurde und weiterhin im Landtag sitzt. „Israel-Solidarität" à la AfD heißt nicht Kampf gegen Antisemitismus und Antizionismus, sondern ist der Versuch, Israel als Kanonenfutter für den von den präfaschistischen Rechtspopulisten herbeigeredeten und herbeigewünschten Krieg gegen den Islam und die Muslime zu missbrauchen.

5. Das antimuslimische Ressentiment

Immer wieder begegnet einem die Meinung, Antisemitismus sei im wesentlichen ein Phänomen der Vergangenheit, während „die Juden von heute" doch eigentlich die Muslime seien. Mit Verlaub gesagt - das ist einfach Unfug. Wer das sagt, offenbart, dass er nicht die Bohne vom Antisemitismus verstanden hat. Niemand unterstellt den Muslimen, sie seien die Herrscher des Geldes und regierten die Finanzsphäre. Niemand unterstellt ihnen, dass sie - obwohl sie doch so wenige seien - mittels geheimer Netzwerke im Verborgenen das Schicksal der Menschen leiten. Dass solche Vorstellungen überhaupt Verbreitung finden können, verweist darauf, dass zu völlig unbrauchbaren Schlüssen kommen muss, wer Antisemitismus lediglich für so etwas wie ein Vorurteil oder eine Unterart von Rassismus hält.
Die absurde Rede von „den Muslimen als den Juden von heute" ist aber nicht nur unfähig, den Antisemitismus zu verstehen, sie leistet auch keinen brauchbaren Beitrag zur Erklärung des weit verbreiteten Ressentiments gegen Muslime.
Der Begriff des antimuslimischen *Ressentiments* ist demjenigen des antimuslimischen *Rassismus* vorzuziehen. Nicht nur, weil offener Rassismus, selbst wenn er in jüngster Vergangenheit wieder mehr geäußert wird, heute immer noch weitgehend diskreditiert ist, sondern vor allem, weil in dieses Ressentiment Phänomene eingehen, die mit Rassismus nicht oder nur sehr unzureichend beschreibbar sind. Das wird an der gängigen „Argumentation" gegen eine befürchtete „Überfremdung" deutlich. Das Schlimme daran, dass „wir", so diese Rede, in absehbarer Zeit zu „Fremden im eigenen Land" werden könnten, wird in aller Regel nicht als drohende Übernahme durch eine fremde „Rasse" imaginiert, sondern durch eine fremde „Kultur". Diese passe nicht zu der „unseren", denn „wir" seien schließlich für *Demokratie und Menschenrechte* - ganz im Gegensatz zu den Muslimen, die gar nicht aufgeklärt und säkular sein könnten. Während also den Menschenrechten ideologisch ein hoher Stellenwert eingeräumt wird, spielen sie keine Rolle mehr, wenn es wirklich drauf ankommt. Dann erklärt nämlich der AfD-Vorsitzende Alexander Gauland:

> „Die Menschen wollen ... nicht gesagt bekommen: ‚Das können wir doch nicht machen. Das ist gegen die Menschenrechte.' Sondern sie wollen ganz deutlich hörbar von den Politikern eine Aussage haben: wer passt zu uns und wer nicht?" (Welt online, 15.09.14)

Das antimuslimische Ressentiment beinhaltet Elemente „normaler" Fremdenfeindlichkeit, aber es ist mehr als nur das. Es hat mindestens drei Spezifika, die darüber hinaus gehen. Das erste ist jener verlogene Menschenrechtsdiskurs. Das zweite sind Elemente von Verschwörungstheorie, die in der Vorstellung von der „Gebärmutter als Geheimwaffe des Islam" gipfeln. Das dritte ist seine spezifisch deutsche Entlastungsfunktion, weil es ermöglicht, mit dem Finger auf die Muslime zu zeigen und zu sagen „Da schaut her, die sind doch die Antisemiten und nicht wir. Wir gehören doch zu den Guten." Das alles geht weder in dem Begriff der „Fremdenfeindlichkeit" noch in dem mitunter ziemlich inflationär verwendeten Begriff des „Rassismus" auf. Es handelt sich um ein sehr ernstzunehmendes, außerordentlich gefährliches Ressentiment, das massenhaft verbreitet ist und viel Gewaltpotential mobilisieren kann, wie wir leider immer häufiger erfahren müssen.

6. Linke Versäumnisse

Die unter nicht wenigen AntirassistInnen beliebte These „Islamfeindlichkeit ist Rassismus" ist unhaltbar. Und zwar nicht nur wegen des weiter oben bereits kritisierten unsinnigen Begriffs der „Islamophobie". Nach Angaben der Bundesregierung vom April 2007 lebten damals rund 3,4 Mio. Muslime in Deutschland. Als „Muslime" gelten dabei allerdings unterschiedslos sämtliche MigrantInnen, die aus einem „mehrheitlich muslimischen" Land kommen. Es wird also völlig ignoriert, dass nicht jede Iranerin eine Muslima und jeder Ägypter ein Muslim ist. Dass nicht wenige Menschen aus diesen Ländern anderen Religionen oder auch gar keiner angehören, fällt unter den Tisch. Befragt nach ihrem Verhältnis zur Religion bezeichneten sich 18 Prozent dieser 3,4 Mio. Menschen als religiös, 20 Prozent äußerten sich eher indifferent und 62 Prozent gaben an, keine religiöse Praxis zu leben (zitiert nach https://hpd.de/node/2906). Im Licht dieser Zahlen wird deutlich, dass die Aussage, Islamfeindlichkeit sei rassistisch, die Menschen auf ihre wirkliche oder zugeschriebene Religion reduziert und ihnen abspricht, sich auch vom Islam abwenden zu können. Sie schreibt letztlich die Zugehörigkeit zum Islam als ethnisches Merkmal fest und offenbart sich damit als das, wogegen sie sich vermeintlich stellt: als rassistisch nämlich.
In der leidigen Debatte um das Kopftuch zeigen sich weitere jahrzehntelange Versäumnisse vieler Linker. Auf der Seite „My stealthy freedom" (Meine heimliche Freiheit) zeigen sich mutige Frauen im Iran ohne Kopftuch. Millionen Frauen im Gottesstaat leiden unter dem Kopftuchzwang. Das wären doch die Leute, mit denen Linke mit emanzipatorischem Anspruch solidarisch sein müssten. Leider spielt das unter den meisten Linken keine große Rolle. Stattdessen ist man der Meinung, das Kopftuch sei doch die „freie Entscheidung" der Frauen, die respektiert werden müsse. Selbst Feministinnen feiern das Kopftuch mitunter sogar als Symbol selbstbestimmter Freiwilligkeit. Nun, wer kann schon in Menschen hineinsehen und sich im Einzelfall ein Urteil erlauben? Bekannt ist jedenfalls, dass das mit der Freiwilligkeit so eine Sache ist. Wenn Frauen auf dem sogenannten „Marsch für das Leben" gegen das Recht auf Abtreibung protestieren, also gegen das Recht, über sich selbst und ihren Körper zu bestimmen, so darf man vermuten, dass sie kaum dazu gezwungen wurden, also wohl tatsächlich glauben, dass sie das freiwillig tun. Eva Herman (Das Eva Prinzip. Für eine neue Weiblichkeit 2006) schreibt:

> „Ist es das wert? Welchen Preis zahlen wir eigentlich dafür, emanzipiert und selbstbewusst zu sein? Sind wir überhaupt noch Frauen? Oder haben wir unsere Weiblichkeit verloren?"

Ein Haufen Frauen wählt Donald Trump. Vieles, das für freiwillig gehalten wird, ist es vielleicht letztendlich doch nicht. Zwänge können jedenfalls auch so internalisiert sein, dass sie gar nicht mehr als solche wahrgenommen werden.
Vor einigen Jahren war mit Aygül Özkan (CDU) zum ersten Mal eine Muslima in der niedersächsischen Landesregierung vertreten. Kurz vor ihrem Amtsantritt als Sozialministerin vertrat sie öffentlich eine sehr vernünftige Position. Sie sprach sich für ein Kruzifix-Verbot an staatlichen Schulen aus. Christliche Symbole gehörten nicht an staatliche Schulen, die Schule müsse ein neutraler Ort sein. Darum hätten auch Kopftücher „in Klassenzimmern nichts zu suchen." Das provozierte einen Aufstand in ihrer eigenen Partei und wenn sie es nicht sofort wieder zurückgenommen hätte, hätte ihre Karriere geendet, noch bevor sie begann. Nun war nicht allzu überraschend, dass es in der CDU rumort, wenn es jemand wagt, das Kruzifix zu thematisieren. Aber es gab damals auch keine nennenswerte linke Solidarität mit Aygül Özkan - nicht von der SPD, nicht von den Grünen, nicht von Anderen. Obwohl sie doch eigentlich eine urlinke, emanzipatorische Forderung vertreten hat, nämlich die Trennung von Staat und Religion.
Verharmlosung des Islamismus schadet MuslimInnen am meisten. Auch wenn sie in bester antirassistischer Absicht geschieht. Ein bezeichnendes Beispiel dafür findet sich in dem Buch „Feinbild Moslem" von Kay Sokolowski (2009) (in dem, das sei betont, auch viel Richtiges und Vernünftiges steht.) Dort lesen wir, aus der Erinnerung an den Holocaust resultiere „die moralische Verpflichtung, die andern zu akzeptieren wie sie sind" (S.34). Das stimmt, wenn daraus der Kampf gegen Menschenfeindlichkeit folgt. Das stimmt aber ganz und gar nicht, wenn daraus ein Kritikverbot an Menschenfeindlichkeit folgt, nur weil sie von „Anderen" geteilt wird. Genau das aber ist das Problem vieler Linker. Die weitaus meisten Opfer des Islamismus sind Muslime und vor allem Musliminnen. Man denke nur an die von Terrorbanden wie Boko Haram oder Islamischer Staat massenweise furchtbar misshandelten Mädchen und Frauen. Warum wollen viele Linke deren Leid nicht so recht wahrnehmen und reden es mitunter sogar klein? Weil sie Angst haben, andernfalls „rassistisch" zu sein. Doch de facto verhalten sie sich gerade mit ihrer Geringschätzung des Leids der „Anderen" - und entgegen ihrer Intention - selbst rassistisch und sexistisch. Das führte jahrzehntelang und bis heute zu einem der schwersten Versäumnisse der Linken. Aus Angst davor, rassistisch zu sein, führte sie keinen migrations*freundlichen* Diskurs gegen Antisemitismus, Homophobie und Frauenunterdrückung und ermöglichte so den „rechtspopulistischen" Hetzern die Lufthoheit in einem migrations*feindlichen* Diskurs über diese Themen. Dass sich AfD und Co als die Einzigen aufspielen können, die über diese Themen reden, ist nicht zuletzt einem großen Versagen der Linken geschuldet. Indem sie diese Themen nämlich nicht oder nur äußerst unzureichend behandelte, hat sie den Aufstieg der „Rechtspopulisten" mitverschuldet und dem Kampf gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit letztendlich einen Bärendienst erwiesen.

7. AntiBa - der Barbarei entgegentreten. Was tun?

Erstens.
Kompromisslos gegen Antisemitismus, Frauenfeindlichkeit, Homophobie und Faschismus eintreten - selbstverständlich auch bei MuslimInnen und MigrantInnen. Dass viele Linke ein Problem damit hatten, über „Köln" zu reden, ist Folge des beschriebenen Versäumnisses. Dabei ist doch das Dümmste, was man tun kann, Tatsachen abzustreiten. Da hilft auch kein gut gemeinter und sicher auch zutreffender Verweis auf die ekelhaften Vorkommnisse beim Oktoberfest. Man weiß doch seit Jahren bzw. man könnte wissen, wie es z.B. in Ägypten aussieht. So berichtete etwa Spiegel online am 3.9.2014 unter der Überschrift „So ergeht es jungen Frauen auf der Nil-Brücke" über eine mutige junge Frau, die ein Video ins Netz stellte, das sie während ihres Weges über die Brücke drehte und das unglaublich üble Szenen zeigt:

> „Sexuelle Belästigung ist in Ägypten ein weit verbreitetes Phänomen, das alle Frauen betrifft - Ausländerinnen wie Ägypterinnen, jung und alt. Immer wieder kommt es dabei auch zu Übergriffen oder sogar Vergewaltigungen."

Das ist bei weitem nicht die einzige Meldung, die man seit Jahren hätte zur Kenntnis nehmen können. Unter der Überschrift „Wir sind nicht eure Kuscheltiere" wandte sich Ahmad Mansour in einem sehr lesenswerten Essay speziell an Linke:

> „Traditionelles Islamverständnis befördert sexuelle Tabus und sexuelle Gewalt. Es hat enormen Einfluss auf das Verhalten der Geschlechter zueinander. Was in der Kölner Silvesternacht passiert ist, hat sein Vorbild auf dem Kairoer Tahrirpatz und anderswo. Von der ‚religiösen Tradition' zur sexuellen Abstinenz gezwungene junge Männer greifen auf Frauen in der Öffentlichkeit zu. Das festzustellen ist nicht rassistisch, sondern ein Fakt. Wir, die Muslime, haben das Problem - die kritischen unter uns benennen es und brauchen die Solidarität der Demokraten im Land. Von der AfD, von Pegida wollen wir sie nicht, denn sie ist keine. Eine offene, tabufreie Debatte wird zu Lösungen führen, zum Nachdenken und zu besserer Prävention. Und sie wird die Rechtsradikalen und die Islamisten schwächen." (Ahmad Mansour, Wir sind nicht eure Kuscheltiere, taz 9.7.2016 - Pflichtlektüre für Linke)

Man kann es auch anders sagen: Die Wahrheit wird uns befreien. Und nur sie.

Zweitens.
Solidarität und Kooperation mit säkularen MuslimInnen und MigrantInnen. Immer mehr von ihnen melden sich zu Wort. Und es gibt nicht nur die Prominenten, die es auch mal ins Fernsehen schaffen, es gibt auch viele vor Ort, die sich engagieren. Wie z.B. die Gruppe „12th MemoRise" junger Muslime im Ruhrgebiet, die mit Aktionen gegen Salafismus an die Öffentlichkeit treten. Viele von ihnen werden bedroht. Sie haben Solidarität verdient. Auf solche Leute muss man zugehen. Im Allgemeinen hapert es da noch sehr. Antifa ist, ob sie will oder nicht, eine ziemlich weiße, deutsche, männliche Mittelschichtsveranstaltung. Antifa hat Hausaufgaben. Sie widerspiegelt noch lange nicht die heutige Zusammensetzung der Gesellschaft. Schon deswegen ist sie in ihrer Wirkungsmöglichkeit beschränkt. Ein hervorragendes Beispiel ist die Antifa Saar. Den Einen dort sieht man an, dass ihre Großmütter wahrscheinlich auch schon im Saarland geboren sind, die Großmütter der Anderen sind vermutlich ein paar tausend Kilometer weiter weg geboren. Was ein lächerlicher äußerer Unterschied. Die machen zusammen die Antifa Saar. Und sie nehmen sich neben den klassischen Antifa-Themen auch den Islamismus vor. Da gibt es dann auch Aktionen unter dem Motto „No Jihad. Stop Boko Haram, Al-Quaida, Hamas, Isis. Keinen Kompromiss mit der Barbarei. Islamismus bekämpfen".

Drittens.
Solidarität mit MuslimInnen und MigrantInnen gegen Diskriminierung und Angriffe. Das ist sowieso selbstverständlich und bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Viertens.
Das Wichtigste: Das Gift der Kritik in den Köpfen verbreiten. Religionskritik. Ideologiekritik. Kritik der Politischen Ökonomie, also Kapital-ismuskritik. Der Bindestrich zwischen Kapital und ismus soll unterstreichen, dass es notwendig ist, dasjenige zu verstehen, was dem Kapitalismus seinen Namen gibt. Die allermeisten der vermeintlichen KapitalismuskritikerInnen - manchmal hat man ja den Eindruck, als sei seit Beginn der Krise 2008 fast jedeR irgendwie gegen den Kapitalismus - haben allerdings nichts oder kaum etwas vom Kapital verstanden. Da bleibt noch außerordentlich viel zu tun.
Menschliche Emanzipation muss Herrschaft von Zwangsgemeinschaften überwinden . Sei es „Die Deutschen", sei es „Die Umma". Sie benötigt kritische, selbstbestimmte und verantwortungsbewusste Individuen. Es geht darum, dass kein Mensch unterworfen wird und dass kein Mensch sich selbst unterwirft. Oder auch: AntiBa - Der Barbarei entgegentreten.

Anmerkung
Lothar Galow-Bergemann hat am 12.05.2017 in Bremen zum Thema *Kritik des Islamismus – Schwierigkeiten linker Auseinandersetzungen* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2017/02/19/lothar-galow-bergemann-kritik-des-islamismus-schwierigkeiten-linker-auseinandersetzungen/

Sama Maani

Warum wir als Linke nicht über den Islam reden können

Bis in die 1990er Jahre behauptete der Diskurs der Rassisten in Österreich und in Deutschland, die Türken würden „uns" deshalb Probleme bereiten - weil sie eben Türken seien. Seit dem Erstarken des politischen Islam, vor allem seit den Anschlägen von Nine-Eleven behauptet der neue rassistische Diskurs, die Türken (die Araber, die Nordafrikaner...) würden „uns" Probleme bereiten - weil sie Moslems seien.
Seither gilt der Islam als eine, mit Marx zu sprechen, den Türken (Arabern, Nordafrikanern...) „an und für sich selbst zukommende Eigenschaft"[1]. Die Kategorie „Islam" funktioniert hier als Fetisch im Marxschen Verständnis: eine gesellschaftlich (sprich durch das Sich-Bekennen gläubiger Moslems oder durch die Fremdzuschreibung an die Adresse tatsächlicher oder vermeintlicher Moslems) hergestellte Verknüpfung zwischen einzelnen Subjekten und dem Islam erscheint als eine naturgegebene. Der Zusammenhang zwischen dem Islam und den Türken (Arabern, Iranern...) wird als ein unauflöslicher, quasi-genetischer aufgefasst.
Diese volle Identifizierung von Individuen und ganzen Gesellschaften mit der Kategorie „Islam" ist unabdingbare Voraussetzung des neuen Rassismus. Voraussetzung für die Kritik dieses Rassismus wäre daher die Kritik dieser Voraussetzung.
Der sich selbst als „antirassistisch" missverstehende Diskurs vieler Linker und Liberaler kann diese Kritik aber schon deshalb nicht leisten, weil er mit den Hetzern von FPÖ, AfD und Co. die Grundvoraussetzung ihres Diskurses teilt - eben jene Ideologie der „vollen Identität" (Isolde Charim)[2] zwischen Individuen aus bestimmten Gesellschaften und Ländern und „ihrem" Islam, was sich deutlich an Kampfbegriffen wie „Islamophobie" ablesen lässt: Wer nicht müde wird, die Angst vor dem Islam bzw. die Feindschaft gegen den Islam als „rassistisch" zu bezeichnen, für den existiert ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen der imaginären Kategorie „Rasse" und – einem Glaubensbekenntnis. „Rassistisch" wäre „Islamophobie" dann – und nur dann –, wenn wir den Islam zur unauflöslichen, „rassischen" Eigenschaft von Türken, Arabern oder Iranern erklärten. Eine ihrerseits zutiefst rassistische Position.
Denn rassistisch ist selbstverständlich nicht die Angst vor einer – oder die Ablehnung einer – Glaubenslehre. Rassistisch ist einzig die fixe und falsche Verknüpfung von Herkunft und Religion.
Für viele „Antirassisten" des linken und liberalen Spektrums hat, genauso wie für Rassisten von FPÖ, AfD und Co., die Beziehung vermeintlicher oder tatsächlicher Moslems zum „Islam" einen buchstäblich existentiellen Charakter. Menschen, die aus Gesellschaften mit islamischer Bevölkerungsmehrheit stammen oder einen entsprechenden „Migrationshintergrund" haben, kommt aus dieser Perspektive außerhalb der Sphäre des Islam kein Existenzrecht zu. Aus dieser Sicht ist die oder der vermeintliche oder tatsächliche Muslima oder Moslem durch und durch Moslem, scheint mit dem „Islam" nicht bloß identifiziert – sondern identisch zu sein.
Was hier, in der Regel unbemerkt, auf der symbolischen Ebene des Diskurses passiert, hat im Umgang vieler islamischer Gesellschaften mit dem Phänomen der Apostasie, des Abfalls vom Islam, eine unheimliche reale Entsprechung: In Saudi-Arabien, Sudan, Jemen, Iran, Katar, Pakistan, Afghanistan, Somalia und Mauretanien kann der Abfall vom Islam mit dem Tode bestraft werden.
Was würde es aber bedeuten, diese weit verbreitete Ideologie der „vollen Identität" zu brechen - jene falsche Verknüpfung zwischen dem Islam und Individuen aus Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit aufzulösen?
Es würde zum einen dem trivialen Umstand Rechnung tragen, dass Gesellschaften mit islamischer Bevölkerungsmehrheit selbstverständlich nicht nur aus bekennenden Moslems bestehen, sondern auch aus Christen, Juden, Atheisten, Agnostikern etc., und dass dies natürlich auch für aus diesen Ländern stammenden Migranten gilt. Jenen vermeintlichen (aus der Sicht der FPÖ und Pegida-Rassisten) „optischen Moslems", denen häufig die selben Ressentiments entgegengebracht werden, wie ihren moslemischen Landsleuten.
Entscheidender ist aber, dass ein großer Teil der in Deutschland lebenden Migranten oder von Menschen mit „Migrationshintergrund", die aus Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit (und auch tatsächlich aus moslemischen Familien) stammen, in Umfragen angibt, nicht Moslem zu sein.
Zum Beispiel 50 Prozent der aus dem Iran, 63 Prozent der aus Südosteuropa oder 36 Prozent der aus dem Nahen Osten stammenden Befragten. „Hinzu kommt", so die Sozialwissenschaftlerin Riem Spielhaus,

> „ein auf den ersten Blick überraschendes Ergebnis, das ... bis heute kaum wahrgenommen und diskutiert wurde: Ein signifikanter Anteil der Befragten, die sich laut Studie durchaus zum Islam bekannten [Hervorhebung von mir], charakterisierte sich außerdem als „nicht gläubig" oder „eher nicht gläubig" ... anders gesagt, spielt der Glaube für sie keine große Rolle in ihrem Leben."

Und:

> „Menschen aus moslemischen Ländern werden ... immer wieder mit der Frage nach der religiösen Zugehörigkeit konfrontiert und unabhängig von ihrer eigenen religiösen Praxis oder Selbstdefinition zum Moslem erklärt oder nehmen diese Zuschreibung an, ohne dass dies notwendigerweise ihre Lebensrealität widerspiegelt."[3]

1 Karl Marx, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Berlin 2009, S. 131

2 Isolde Charim, Volle Identität gegen nicht-volle. In R. Just, G.R. Schor (Hrsg.), Vorboten der Barbarei, Hamburg 2011, S. 11-16

3 https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Muslime_Spielhaus_MDI.pdf)

Zuschreibungen solcher Art haben mitunter fatale Folgen. Im Juli 2016 berichtete ZEIT ONLINE über den iranischen Asylwerber Reza Hashemi (Name geändert). Bei dessen erstem Interview im deutschen Bad Berleburg weigerte sich der Dolmetscher zu übersetzen, dass er Atheist sei. „Er sagte mir: ‚Du bist Iraner, also bist du Schiit'."[4]
Die Brechung dieser Ideologie der vollen Identität wäre aber nicht nur für atheistische Asylwerber aus Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit von Bedeutung, sondern auch und gerade im Blick auf jene Menschen, die sich tatsächlich „voll" mit dem Islam identifizieren. Denen die volle Identifizierung mit dem Islam also nicht bloß von außen zugeschrieben wird. Genau hier, wo Menschen sich mit ihrer eigenen Unterwerfung identifizieren, ihre eigene Unterdrückung begehren und aus der Identifikation mit ihrer Unterwerfung Selbstachtung beziehen, sollte linke emanzipatorische Religionskritik ansetzen. Denn: Herrschaft kann sich ohne Identifizierungsprozesse dieser Art weder etablieren noch reproduzieren.
Voraussetzung einer solchen Kritik wäre aber die Erkenntnis
- dass weder „Kulturen" noch Religionen unauflöslich mit bestimmten Ländern, Gesellschaften oder Individuen verknüpft sind,
- dass Menschen ihre Religion auch ändern, dass Religionen, wie im Lauf der Geschichte immer wieder der Fall, schlicht aussterben können,
- vor allem, dass Individuen nicht auf „ihre" Kultur oder ihre (vermeintliche oder tatsächliche) Religion reduzierbar sind.
Linke, welche die Ideologie der „vollen Identität", ohne es zu bemerken, mit den Rechten teilen – eine Ideologie, die zwischen dem Islam und einzelnen Individuen keinen Unterschied macht – und denen folglich die Inschutznahme einer Glaubenslehre „antirassistisch" erscheint, haben jeden Anspruch auf Religionskritik aufgegeben.
Weil aber „Kritik an der Religion die Voraussetzung aller Kritik"[5] ist, wie Marx anmerkt, und daher die Voraussetzung jeder Emanzipation, ist gesellschaftliche Emanzipation ohne die Emanzipation der Gesellschaft von Religion nicht zu haben. Die Preisgabe des Anspruchs auf Religionskritik bedeutet somit nichts anderes als die Preisgabe des Anspruchs auf gesellschaftliche Emanzipation - anders gesagt: den Tod des linken Projekts.
Konfrontiert mit diesem Vorwurf und dieser Kritik, reagieren linke Vertreter der Ideologie der „vollen Identität" mit Formeln wie: „Religionskritik allein reicht nicht aus. Religiöser Fundamentalismus muss im Blick auf seine sozialen Entstehungsbedingungen analysiert werden und auf der Basis einer Kritik des Kapitalismus/der Macht/des Imperialismus… ".
Dass der Begriff „religiöser Fundamentalismus" genau hier ins Spiel kommt, ist kein Zufall, sondern typisch für das Diskussionsverhalten vieler Vertreter des linken Spektrums. In ihrer Reaktion auf den Vorwurf, sie seien nicht in der Lage, (kritisch) über Religion zu reden, reden sie nicht über Religion, sondern – über „Fundamentalismus". Im Falle des Islam: statt über den Islam – über den „Islamismus". Mehr dazu später.
Zunächst aber: Das Argument „Religionskritik ist zu wenig, entscheidend ist die Kritik des Kapitalismus/der Macht/des Imperialismus…", verkennt, dass jegliche Macht (politische, wirtschaftliche, religiöse…), um sich etablieren und reproduzieren zu können, nicht nur unterdrücken darf. Wenn sie „stark" sein will, wie Foucault sagt[6], muss sie die Subjekte, die ihr unterworfen sind, dazu verführen, sich mit ihrer eigenen Unterwerfung zu identifizieren, ihre eigene Unterdrückung zu begehren - und: aus der Identifikation mit ihrer Unterwerfung Selbstachtung zu beziehen.
Und weil „Identifizierung mit der eigenen Unterdrückung, aus der frau/man Selbstachtung bezieht" (in der Sprache der Psychoanalyse: narzisstische Lust) ein anderer Name für den Glauben ist - bildet Religionskritik den Kern jeder Machtkritik.
Die Strategie, Religionskritik klein zu reden, indem man sie von der Kritik der Macht oder des Kapitalismus künstlich trennt, um daraufhin zu behaupten: „Religionskritik alleine ist zu wenig. Entscheidend ist Macht- und Kapitalismuskritik" beraubt Machtkritik und Kapitalismuskritik ihrer Substanz. Und erinnert an die alte, in linken Debatten immer wieder reproduzierte Rede vom „Hauptwiderspruch" (der Klassengesellschaft) und vom „Nebenwiderspruch" (der Frauenunterdrückung).
Am 8. März 1979, wenige Wochen nach dem Sieg der islamischen Revolution, demonstrierten zehntausende iranische Frauen mit Parolen wie „Freiheit ist weder westlich noch östlich – sondern universell" gegen die drohende Einführung des Kopftuchzwangs. Um sie mundtot zu machen, wurde ihnen die iranische Version der Formel vom Haupt- und vom Nebenwiderspruch entgegengeknallt: Sie mögen bitte ihren kleinlichen Kampf gegen religiöse Bevormundung bleiben lassen, um das große „antiimperialistische Bündnis" mit den islamischen Machthabern, von dem viele iranische Linke phantasierten, ja nicht zu gefährden.
Gut möglich, dass in den Debatten jener Tage auch von Religionskritik die Rede war. Wäre dem so, wäre das Argument „Religionskritik allein" (in jenen Tagen: Kritik an der religiösen Unterdrückung von Frauen) sei zweitrangig, weil „zu wenig", wichtig sei „Machtkritik" (in jenen Tagen: Kritik am „Imperialismus"), den linken Verbündeten der islamischen Machthaber sicher sehr brauchbar erschienen.
Ähnlich „brauchbar", wie es den vielen anderen – untereinander durchaus unterschiedlichen - Vertretern des linken Spektrums erscheinen müsste, die sich mit der islamischen Revolution solidarisch zeigten. Oder heute in der Islamischen Republik Iran einen strategischen Verbündeten sehen:
- Jenen „Antiimperialisten" etwa, die, wann immer von Menschenrechtsverletzungen im Iran die Rede ist, diese verharmlosen, relativieren oder verteidigen („In Saudi-Arabien, Guantanamo, Abu Ghraib … ist es/ war es viel schlimmer!"). Und den Iran, in dem, genauso wie in Saudi-Arabien, ein brutaler, mafiös durchwachsener Kapitalismus herrscht, nicht selten als „antikapitalistische Insel" im kapitalistischen Weltsystem halluzinieren.
- Oder John Rose, dem Nahostexperten der Socialist Worker Party, der 2009, am Höhepunkt der Massenproteste im Iran, seine volle Unterstützung für die islamische Revolution von 1979 bekundete.
- Auch der brillante linke Theoretiker Slavoj Zizek, an sich ein scharfsichtiger innerer Kritiker der Linken, scheint eine Schwä-

4 http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-07/atheisten-fluechtlinge-islam-religion

5 [5] Karl Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Karl Marx; Friedrich Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1976, S. 378

6 Michel Foucault, Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976, S. 109

che für den sogenannten politischen Islam zu haben. So schreibt er in seinem Buch „Auf verlorenem Posten", er sei „versucht, zu behaupten", dass der Islam „seine wahre Größe [...] aus seiner potentiellen politischen Anwendbarkeit"[7] beziehe.

- Oder: Der verstorbene venezolanische Präsident Hugo Chavez, der dem Iran 2006 seinen „bedingungslosen Beistand" im Kampf gegen den Imperialismus zusicherte, und bis zu seinem Tod herzliche Beziehungen zu Irans Ex-Präsident Ahmadinejad pflegte. Die Liste ließe sich fortsetzen.

Jene Machtkritik, die in Formeln wie „Religionskritik ist zu wenig - was wir brauchen, ist Machtkritik" in Stellung gebracht wird, erweist sich übrigens bei genauerer Betrachtung noch aus einem anderen Grund buchstäblich als gegenstandslos: Lösen sich doch die Individuen, denen Machtkritik zugute kommen soll, in der vollen Identität mit „ihrem" Muslimness (noch ein Begriff aus der Diskurskiste der Ideologie der „vollen Identität") gänzlich auf. Vergehen, frei nach Rilke, vor dem „stärkeren Dasein" des Islam. Werden als – von „ihrer" Kultur unterschiedene – Subjekte aus dem Diskurs eliminiert.

An dieser Stelle mögen linke Vertreter der Ideologie der „vollen Identität" einwenden (und diesem Einwand bin ich tatsächlich häufig begegnet), dass Begriffe wie „Muslimness" oder „Islamophobie" ganz so wörtlich und ganz so buchstäblich nicht gemeint seien. Dass „Islamophobie" oder „Muslimness" Begriffe seien, die man bei Bedarf einfach durch „brauchbarere" ersetzen könne.

Für die, die so reden, sind Begriffe bloße Instrumente des Diskurses. Je nach „Brauchbarkeit" konstruier-, einsetz- und austauschbar. Dass unser Denken und Handeln von so etwa wie Ideologie gesteuert wird, dass Ideologie – als sich selbst undurchsichtiges, falsches Bewusstsein - in Begriffen transportiert wird. Und dass dies, frei nach Marx, „hinter unserem Rücken" geschieht – das alles übersehen jene linken Vertreter der Ideologie der „vollen Identität" dank ihrer instrumentellen Sicht auf Sprache und auf ihre Begriffe. Sie übersehen es, um dann in ihren Diskursen eben dieses „Hinter-dem-Rücken", also die Tatsache, dass sie gar nicht Herrinnen und Herren ihres eigenen Redens sind, in didaktischer Anschaulichkeit vorzuführen.

Dort etwa, wo linke Vertreter der Ideologie der „vollen Identität" zugeben, dass es am Islam durchaus kritikwürdiges gäbe, dass „Islamkritik" daher auf jeden Fall möglich sein müsse. Da sie aber zwischen vermeintlichen oder tatsächlichen Muslimen auf der einen und dem Islam auf der anderen Seite genauso wenig zu unterscheiden wissen, wie zwischen dem Islam als herrschende und repressive Ideologie in islamisch geprägten Gesellschaften und jenen „bei uns" lebenden, „von dort" stammenden Objekten rassistischen Ressentiments – wird ihnen „der Islam selbst", wie gezeigt, zum Schutzobjekt.

Sie müssen es daher, ihrer Bekundung „Kritik am Islam muss möglich sein" zum Trotz mit akribischer Sorgfalt - aber ohne es selbst zu bemerken -vermeiden, auch nur Berührungspunkte zwischen dem Islam und Problemen islamisch geprägter Gesellschaften gelten zu lassen. Der heute im linken und im liberalen Spektrum dominierende Diskurs übersetzt den hochkomplexen Zusammenhang zwischen dem sogenannten politischen und dem traditionellen Islam in die simple Dichotomie:

„Islam = (an sich) gut" versus „Islamismus = böse".

Die Gefahr einem Zusammenhang zwischen dem Islam und einer, wie immer gearteten, Problematik zu begegnen, löst bei Vertretern dieses Diskurses Unbehagen aus. Wie gut, dass es den brauchbaren Begriff „Islamismus" gibt. Man füge dem Begriff „Islam" die fünf magischen Buchstaben „ismus" hinzu - schon ist das Unbehagen beseitigt.

Das Unbehagen, aber nicht das Problem. Dieses wird im Gegenteil größer. Etwa dann, wenn wir uns den – mehr als absurden – Konsequenzen stellen, die sich aus der Etikettierung patriarchaler Strukturen in islamisch geprägten Gesellschaften als „islamistisch", und nicht etwa als islamisch, ergeben. Eine Zuschreibung, die in linken „feministischen" Debatten immer wieder begegnet. Wären nämlich patriarchale Strukturen in jenen Gesellschaften tatsächlich „islamistisch" inspiriert, und nicht etwa islamisch, dann hätte erst das moderne Phänomen des „Islamismus" islamisch geprägten Gesellschaften patriarchale Strukturen beschert. Vom „Islamismus" kann aber erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts, frühestens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Rede sein. Vor dem 20. Jahrhundert hätte es in islamisch geprägten Gesellschaften demnach weder patriarchale Strukturen gegeben noch patriarchale Gewalt. Der Islam wäre, anders gesagt, bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts eine feministische Glaubenslehre mit einer feministischen Glaubenspraxis gewesen.

In der Islamischen Republik Iran sind bekanntlich „Islamisten" an der Macht. Dem iranischen Rechtssystem liegt seit dem Sieg der „islamistisch inspirierten" islamischen Revolution von 1979 die Scharia zugrunde. Die Scharia, auf die das iranische Recht gründet, ist nun aber, da eine „islamistische" Scharia nicht existiert, keine „islamistische" - sondern die traditionelle islamische. Auf der Grundlage eben dieser islamischen - nicht islamistischen - Scharia werden nach offiziellen Angaben der Islamischen Republik Iran jährlich zehntausende Mädchen zwischen zehn und vierzehn Jahren (und immer wieder auch Mädchen unter neun Jahren) verheiratet. Auch zahllose andere gesetzlich festgeschriebene Menschrechtsverletzungen (Todesstrafen für Apostaten und Homosexuellen, Steinigung von „Ehebrecherinnen" etc.) haben ihre Grundlage in der islamischen Scharia.

Dieses allzu Sichtbare zu sehen - daran hindert die linken und liberalen Vertreter der Ideologie der „vollen Identität" ein Unsichtbares: Dass sie nicht durchschauen, dass ihr eigenes falsches Bewusstsein zwischen einem Glaubenssystem und den Menschen, die sich (vermeintlich oder tatsächlich) zu diesem bekennen, keinen Unterschied macht. So muss ihnen jede Verurteilung dieses Glaubenssystems als „rassistische" Verunglimpfung jener Menschen erscheinen. Den offensichtlichen Zusammenhang zwischen Menschenrechtsverletzungen – etwa im Iran – und der islamischen Scharia können sie weder gelten lassen noch denken. Menschenrechtsverletzungen in islamisch geprägten Gesellschaften sind für sie stets „islamistische".

Dass viele Vertreter des linken und liberalen Spektrums, allen Lippenbekenntnissen („Islamkritik muss möglich sein") zum Trotz, sichtlich davor zurückschrecken, zwischen dem Islam und konkreten Problemen islamisch geprägter Gesellschaften auch nur Berührungspunkte gelten zu lassen – Problematisches schreiben sie, wie gezeigt, ausnahmslos dem „Islamismus" zu –, offenbart ihr tiefes Unvermögen, dem Islam gegenüber eine auch nur annähernd kritische Haltung einzunehmen. Wer aber die Realität auf so durchschaubare Weise abschafft, schafft zuallererst seine eigene Glaubwürdigkeit ab. Und spielt den Rassisten von FPÖ, AfD und Co. in die Hände, statt sie zu bekämpfen.

Angesichts dieser Selbstdemontage vieler Linker in Sachen Re-

7 Slavoj Zizek, Auf verlorenem Posten, Frankfurt am Main 2008, S. 87 f.

ligionskritik können in der Auseinandersetzung mit rechten Hetzern auch ihre richtigen Argumente ihre Wirkung verfehlen. Etwa jenes, dass soziale Deklassierung zu religiösen Radikalisierung beitragen kann. Den Rassisten fällt es dann leicht, diese richtigen Hinweise auf die soziale Mitbedingtheit vermeintlicher oder tatsächlicher religiöser Phänomene als Relativierung problematischer Aspekte des Islam zu diffamieren.

Das ist bedauerlich, weil die Erkenntnis, dass Moslems nicht immer als Moslems, also nicht immer „aus ihrem Glauben heraus" handeln, zu Ende gedacht, die Ideologie der vollen Identität (zwischen real existierenden Subjekten und Gesellschaften und dem Islam) brechen würde. Bevor das geschehen kann, müssten aber jene Linke und Liberale diese Ideologie, die ihre Positionen in der Islam-Debatte wesentlich bestimmt, überhaupt erst in den Blick bekommen. Sie müssten sich also „in Sachen Islam" selbst verstehen.

Im Islam-Diskurs des linken und liberalen Mainstreams gibt es also Unverstandenes. Diesem Unverstandenen sollten wir uns zu nähern - und zu verstehen versuchen, wie es z.B. dazu kommt, dass Liberale und Linke in Reaktion auf den Diskurs der Rassisten die Ablehnung eines Glaubensbekenntnisses als rassistisch auffassen. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die Erkenntnis ihrer blinden Flecken in Sachen „Islam" Linke und Liberale befähigen könnte, die neuen rassistischen Hetzer wirksam zu bekämpfen, statt ihnen immer wieder auf den Leim zu gehen.

Anmerkung

Sama Maani hat am 20.04.2018 in Bremen zum Thema *Kritik des Kulturrelativismus: Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten – und die eigene auch nicht* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2018/02/05/sama-maani-kritik-des-kulturrelativismus/
Der Artikel erscheint demnächst in einer neuen Veröffentlichung des Autors.

Volker Weiß

Autoritäre Revolte: Die „Neue Rechte" – Eine Familienaufstellung

Ereignisse verdichten Entwicklungen und lassen Konturen hervortreten. Doch wird ihre Bedeutung erst in der Rückschau deutlich. Den Zeitgenossen zeigen sie sich gerafft und verschwommen. Der Berliner »zwischentag« war so ein Ereignis. Am 6. Oktober 2012 präsentierte sich dort ein randständiges Milieu in Form einer Fachmesse der Öffentlichkeit. Das Geschehen blieb damals noch auf die eigenen Kreise begrenzt, es kamen vor allem Insider. Doch »Ereignisse«, schrieb der französische Historiker Fernand Braudel,

> »vermitteln immer nur den Eindruck von *trailern*, also den kleinen Ausschnitten aus neuen Spielfilmen, die man in den Kinos vorführt, um das Programm der kommenden Woche anzukündigen.«[1]

In diesem Sinne war der »zwischentag« ein Ereignis, denn er bot einen Blick auf das Kommende. Nur drei Jahre später und zur Überraschung des etablierten Politikbetriebs kam den dort versammelten Akteuren tagespolitische Bedeutung zu.

Der »zwischentag« war eine Zusammenkunft der äußersten politischen Rechten in Deutschland. Wie auf einer Fachmesse üblich, gaben dort einschlägige Zeitschriften und Verlage Einblick in ihre Arbeit. Das gediegene Logenhaus in Wilmersdorf bot der selbsterklärten Elite der Nation dafür ein angemessenes Ambiente. Initiator der Veranstaltung war der mittlerweile fernsehbekannte Verleger, Autor und Aktivist Götz Kubitschek. Es überraschte daher wenig, dass sich unter den Ausstellern das von ihm mitbegründete private »Institut für Staatspolitik« (IfS) befand, das an Kubitscheks Wohnsitz im sachsen-anhaltinischen Schnellroda beheimatet ist. Ebenso waren die Hauszeitschrift des IfS Sezession und Kubitscheks Antaios Verlag vor Ort vertreten. Anwesend waren auch die nationalkonservative Wochenzeitung *Junge Freiheit*, für die Kubitschek lange gearbeitet hatte, sowie die politisch ähnlich wie das IfS ausgerichtete Chemnitzer Schülerzeitung *Blaue Narzisse (BN)*. Zudem präsentierten sich in Berlin der Trägerverein der kurz zuvor eröffneten »Bibliothek des Konservatismus«, alteingesessene Verlagshäuser des rechten Randes, Studentenverbindungen und das I*nternetportal Politically Incorrect (PI)*. Beobachter berichteten, dass unter den Messebesuchern nicht nur eine hohe Anzahl von national gesinnten Burschenschaftern, sondern auch einige Funktionäre der NPD waren. Kurzum, es waren Vertreter eines Milieus anwesend, das politisch jenseits des rechten Flügels der Unionsparteien einzuordnen ist.

„Ist der Islam unser Feind?"

Zusammenkünfte dieser Art kommen in Deutschland mit gewisser Regelmäßigkeit vor. Sie mögen unerfreulich sein, stellen aber an sich nichts Außergewöhnliches dar. Das Besondere an diesem Treffen, das es zum Ereignis werden ließ, war eine Podiumsdiskussion zwischen Karlheinz Weißmann, Stammautor der Jungen Freiheit, und Michael Stürzenberger von *PI*. Das Thema ihres auf Video dokumentierten Streitgesprächs lautete: »Ist der Islam unser Feind?«[2] Auf den ersten Blick war auch das nicht sonderlich originell. Diskussionen des rechten Randes über »den Islam« als »Feind« gehören spätestens seit dem 11. September 2001 zur politischen Routine. Überraschend war die Wendung, die das Gespräch nahm. Denn Weißmann war keineswegs bereit, unumwunden eine Feinderklärung auszusprechen – und erhielt dafür den lauten Beifall des Publikums. Aus der Debatte ging er als klarer Sieger hervor, ohne überhaupt richtig herausgefordert worden zu sein. Zu unterschiedlich waren die Charaktere, die dort aufeinandertrafen: Weißmann, Gymnasiallehrer und promovierter Historiker, pflegt einen kühlen Habitus, argumentiert strukturiert und differenziert. Er kennt und verteidigt den Kanon rechtsintellektueller Weltanschauungen seit Jahrzehnten und hat ihn durch zahlreiche eigene Beiträge erweitert. Er ist zweifellos ein rechter Ideologe mit scharfem Intellekt. Michael Stürzenberger hingegen ist ein klassischer Rechtspopulist. In der Debatte formulierte er eher assoziativ und vor allem emotional. Wo Weißmann eine weltanschaulich klar unterfütterte Argumentation präsentierte, war Stürzenbergers Werkzeug die Angst. Im Kontrast zum kühlen Weißmann wirkte er wie getrieben. Wie ein Entertainer im Bierzelt die Pointe wiederholte er mehrfach seine Kernbotschaft, man müsse den Islam »knacken«. Während der Debatte fuchtelte er mit dem Koran herum, verglich ihn mit Hitlers *Mein Kampf* und berief sich auf »das Grundgesetz, die Gleichheit von Mann und Frau, die Freiheit und auf die westliche Gesellschaft«.

Weißmann ließ ihn auflaufen. Erfolgsbedingung für die islamische Expansion sei nicht der Koran, sondern die »Trägervölker« der Lehre Mohammeds gewesen. Diese Beduinenstämme »jüdischer und arabischer Herkunft« wollten »Beute machen« und erobern. Im Islam hätten sie lediglich eine Rechtfertigung dafür gefunden. Die Religion sei nicht Verursacher, sondern nur Nutznießer des Niedergangs der abendländischen Kultur. Dessen Ursachen seien aber hausgemacht. Für Stürzenbergers Aufruf zur Befreiung der Menschheit von der islamischen Gefahr hatte er nichts übrig, wie er unmissverständlich klarstellte:

> »Ich habe überhaupt kein Bedürfnis, Menschen anderer Kultur von irgendwas zu befreien – und in gar keinem Fall möchte ich das im Namen einer von mir als tief dekadent empfundenen Zivilisationsform.«

1 Fernand Braudel, Geschichte als Schlüssel zur Welt. Vorlesungen in deutscher Kriegsgefangenschaft 1941, herausgegeben von Peter Schöttler. Stuttgart 2013, S. 29.

2 »zwischentag«-Diskussion Weißmann vs. Stürzenberger (www.pi-news.net), Teil 1–7.
URL: https://www.youtube.com/watch?v=2HUVEl8AFFg.

Er halte es gar nicht für »wünschenswert«, dass die Muslime so werden wie die Menschen im Westen, betonte Weißmann. Seinen Kontrahenten Stürzenberger stellte er aufgrund von dessen »antifaschistischer« Rhetorik kurzerhand »unter Liberalismus-Verdacht« – und bekam dafür Szenenapplaus.

Die Zuschauer wussten, dass sie Weißmanns Aufruf zu einer differenzierten historischen Betrachtung des Islam keinesfalls als Ausweis multikultureller Toleranz zu deuten hatten. Politisch ist er weit davon entfernt, Einwanderung gutzuheißen. Weißmann zog lediglich die Konfliktlinien anders, ihm ging es nicht um einen »Zusammenprall der Weltreligionen«, sondern um Fragen der »kulturellen und nationalen Identität«. Deren Verlust sei die Grundlage für die desolate Situation vor allem der jüngeren Generation. Die deutschen Jugendlichen hätten ja nichts mehr, worauf sie sich beziehen könnten. Deshalb seien sie »in der Defensive«. Wer im Westen, fragte er, könne denn überhaupt noch die »eigene Kultur« definieren? Konsequent machte Weißmann den Hauptgegner nicht im Islam, sondern in der »individualistische[n], hedonistische[n] westliche[n] Form von Liberalismus« aus.

Stürzenberger forderte hingegen, dass die Muslime dem Koran abschwören. In seinen Augen sei das die Grundbedingung, um sich in Deutschland besser zu assimilieren und mit der nichtmuslimischen Bevölkerung zu vermischen. Weißmann, für den Religion und Kultur immer auch Ausdruck ethnisch bedingter Dispositionen sind, hatte ebendaran wenig Interesse. Im Gegenteil, er fürchtete weniger den Koran als einen »Volksaustausch, die »Herrschaft von Nichtdeutschen über Deutsche«. Er sah in dem Konflikt eine Auseinandersetzung um Nationalität und »Volkstum«, nicht um Religion. Die mangelnde Pflege der eigenen Identität, eben die »Dekadenz« der westlichen »Zivilisationsform« habe dem Islam erst den Raum zur Expansion gegeben. Ein Zwischenruf des Sezession- Autors Martin Lichtmesz aus dem Publikum stimmte ihm zu: »An Liberalismus gehen Völker zugrunde, nicht am Islam!«

In dieser Szene auf dem »zwischentag« sind nicht nur die wesentlichen Stichworte einer politischen Strömung gebündelt, die als »Neue Rechte« bezeichnet wird. Es fand sich dort auch ein bedeutender Teil ihres Personals versammelt. Der Veranstalter Kubitschek setzt mit der Arbeit des Instituts, seinem Verlag und der Zeitschrift *Sezession* inhaltliche Akzente. Karlheinz Weißmann war sein Mentor und zählt zu ihren wichtigsten zeitgenössischen Autoren. Kubitschek hatte ihm einige Jahre zuvor den Titel eines »Vordenkers« der Neuen Rechten angetragen.[3] Selbst Stürzenberger steht für einen rechtspopulistischen Politikertypus, den diese Richtung hervorbringt, wenn sie die Sphäre der intellektuellen Zirkel verlässt und sich in die Niederungen des politischen Betriebs begibt. Ebenso entstammen die Aussteller diesem Milieu. Die *Junge Freiheit f*ungiert seit drei Jahrzehnten als ideologisches und organisatorisches »Mutterschiff« und kooperiert eng mit der Bibliothek des Konservatismus.[4] Schließlich spiegelten die Messebesucher, vor allem die in Verbindungen organisierten Akademiker, die Zielgruppe dieser politischen Richtung wider: eine zumindest nationalkonservativ eingestellte Oberschicht, zukünftige oder amtierende Entscheidungsträger mit ausgeprägtem Elitebewusstsein.

3 »Unsere Zeit kommt«. Götz Kubitschek im Gespräch mit Karlheinz Weißmann. Schnellroda 2006, S. 13.

4 Kositza/Kubitschek (Hrsg.) 2015, S. 7.

Die Gäste von der NPD runden das Bild ab. Ihre Anwesen- heit unterstreicht die Schwierigkeiten, klare Grenzen innerhalb der breit gefächerten deutschen Rechten zu ziehen. Überschneidungen und Ähnlichkeiten bestimmen die Szene ebenso wie Konkurrenz und Differenzen. Das gilt auch für ihre Leitmedien. Ein sys*tematischer Vergleich der Jungen Freiheit (JF)* mit der NPD-Zeitung *Deutsche Stimme (DS)* wies 2013 deutliche Schnittmengen in der Weltanschauung nach. Als Gemeinsamkeit lässt sich der »völkische Nationalismus« nennen, die »Brüche und Unterschiede« bestehen in »unterschiedlichen Lesarten (oder Interpretationsvarianten). *JF* und *DS* ›verkörpern‹ unterschiedliche Lesarten, was nicht zu- letzt damit zu tun hat, dass sie sich in unterschiedliche, ob- gleich nicht eindeutig voneinander abgrenzbare ideologische Traditionen stellen, die JF in die jungkonservative Tradition der sog. Konservativen Revolution, die DS dagegen in eine dominante nationalsozialistische Tradition. Die Übergänge sind fließend.«[5] Das zeigt sich übrigens auch an der Zeitschrift *Hier & Jetzt (H&J)*, die aus dem sächsischen NPD-Landes- verband hervorgegangen ist und eine ausgesprochene Nähe zu Themen und Gästen des »zwischentags« vorweist. Chefredakteurin bis 2009 war mit Angelika Willig eine vormalige Kulturredakteurin der *JF*. Ihr Nachfolger, der NPD-Politiker Arne Schimmer, über den Kubitscheks *Sezession* sich mehrfach wohlwollend äußerte, hatte zunächst ebenfalls für die JF geschrieben, ehe er in der NPD Karriere machte. Wie der Journalist Andreas Speit, langjähriger Beobachter der Szene, schreibt, lektorierte Schimmer für den Antaios Verlag und war auch Seminarteilnehmer beim IfS.[6] Über die Frage einer Einladung der *H&J* zur Messe sollte es im folgenden Jahr zum Bruch des Kreises um IfS und Sezession mit der *JF* kommen, die auf eine schärfere Abgrenzung von der NPD beharrte. All das, Nähe, Distanz und die Auseinandersetzung auf dem Podium des »zwischentags«, zeigen, wie komplex die Gemengelage der deutschen Rechten ist. Sie lässt sich daher kaum mit den auf die Verfassungsfrage orientierten Begriffen der staatlichen Sicherheitsorgane fassen.

Bei der Diskussion des »zwischentags« waren bereits die Stichworte gefallen, an denen sich mittlerweile – seit Pegida und AfD – auch die öffentliche Islamdebatte berauscht: »Volksaustausch« und »Identität«. Der Zwischenruf von Lichtmesz führt sodann direkt in den Theoriefundus der Neuen Rechten. Er variierte die berühmte Formel »An Liberalismus gehen die Völker zugrunde« des Kulturtheoretikers Arthur Moeller van den Bruck, der zu den zentralen Denkern des deutschen Radikalnationalismus der Weimarer Republik zählte. 1922 war die Formel zunächst der Titel eines Aufsatzes von ihm in dem Sammelband *Die Neue Front*, mit dem Autoren der äußersten Rechten für ihren Kampf gegen die junge Demokratie warben.[7] Moeller van den Bruck stellte diese Formel 1923 dann auch in seinem Hauptwerk *Das Dritte Reich* dem Kapitel über den Liberalismus voran.[8] Der Autor hatte eine tiefe Sehnsucht nach staatlicher Autorität und völkischer

5 Helmut Kellershohn (Hrsg.), Die »Deutsche Stimme« der »Jungen Freiheit«. Lesarten des völkischen Nationalismus in zentralen Publikationen der extremen Rechten. Münster 2013, S. 7.

6 Andreas Speit, Bürgerliche Scharfmacher. Deutschlands neue rechte Mitte – Von AfD bis Pegida. Zürich 2016, S. 157.

7 Moeller van den Bruck, An Liberalismus gehen die Völker zugrunde. In: ders./Max Hildebert Boehm/Heinrich von Gleichen (Hrsg.), Die Neue Front. Berlin 1922, S. 5–34.

8 Moeller van den Bruck, Das Dritte Reich. Hamburg 1931, S. 69.

Bindung, für deren Verschwinden er das westlich-liberale Denken verantwortlich machte. Gerade aufgrund ihres Antiliberalismus wird seitens der Neuen Rechten dieser Denkschule bis heute ein hoher Stellenwert zugesprochen. Der Zwischenruf während der Podiumsdiskussion bestätigte dies einmal mehr.

Vor allem aber zeigte sich im Konflikt Weißmanns mit Stürzenberger, dass in der gefestigten Weltanschauung einer äußersten Rechten der Blick auf den Islam keineswegs nur ablehnend ist. Intellektuelle wie Weißmann sind selbstverständlich in der Lage, zwischen der Religion und ihrer politischen Ausbeutung zu differenzieren. Sie sind nicht unumwunden »islamophob«, wie es eine fatale Fehldeutung unterstellt. Ihr Hauptfeind ist nicht die Lehre Mohammeds, sondern die globale Moderne mit all ihren Konsequenzen. In manchem gleichen sie ihrem islamischen Feind sogar, denn die geistige Welt eines autoritären Ultrakonservatismus, wie ihn der politische Islam darstellt, entspricht ihrer eigenen viel mehr als die der »dekadenten« westlichen Zivilisation. Traditionell spielte der Islam in diesen Kreisen jahrzehntelang nur eine untergeordnete Rolle. Wenn, dann wurde er durch die Zeit aufgrund seiner heroischen Potenzen geschätzt. Ähnlich handhabten es auch die historischen Vorläufer: Julius Evola, esoterisch gestimmter Anhänger des italienischen Faschismus, der fest zum Kanon der Neuen Rechten zählt, lobte in der 1935 auf Deutsch erschienenen Erhebung wider die moderne Welt ausdrücklich das heroische Kriegertum des Islam.[9] Ende der dreißiger Jahre begeisterte sich der einflussreiche nationalsozialistische Publizist Giselher Wirsing nach einer Palästinareise für den Islam, da er in ihm eine »ständisch gegliederte Kriegerreligion« sah.[10] Die Spuren dieser Verehrung des »Islam als Kampfgemeinschaft« reichen heute noch bis in die Publikationen neurechter »Islamkritiker«.[11] Mehr als der Religion gilt ihr Kampf der »ethnischen Substanz« eines Landes, die in ihren Augen erst die Grundlage für die Kultur darstellt. Im Denken der Neuen Rechten haben die »Trägervölker« mitsamt ihrer »Kultur« in den ihnen zugehörigen »Räumen« zu bleiben. Gäbe es keine Einwanderung, so wäre für sie eine Allianz mit der islamischen Welt gegen den westlichen Materialismus denkbar.

Das ist in den entsprechenden rechten Debatten zwar oft genug formuliert worden, kam aber nie im Bewusstsein der Öffentlichkeit an. Insofern hätte Weißmanns grundsätzliche Kritik an Stürzenbergers primitiver antiislamischer Agitation während der Podiumsdebatte eine fruchtbare Irritation sein können. Doch blieb die Debatte 2012 ein Streit am »lunatic fringe«, fern der allgemeinen Rezeption. Sie wurde allenfalls von den wenigen Spezialisten wahrgenommen, die sich mit den Konfliktlinien zwischen politischen Splittergruppen befassen.

Der kommende Aufstand

Heute ist das anders. Die Auseinandersetzungen um Einwanderung und die zunehmende Präsenz des Islam im öffentlichen Raum, der weltweite islamistische Terror und schließlich die Fluchtbewegungen aus Afrika und dem Mittleren Osten nach Europa haben Inhalten, wie sie der »zwischentag« präsentierte, einen enormen Aufwind beschert. Mit der Rhetorik eines Volksaufstandes, als ginge es darum, den Widerstand gegen eine Diktatur zu organisieren, sammelten sich die Unzufriedenen erst auf den Straßen und dann an den Wahlurnen. Mit ihren Parolen von »Volksverrätern« und »Lügenpresse« dachten sie, »denen da oben« einen Denkzettel zu verpassen: der Regierung und ihrer angeblichen Entourage in den Redaktionen und Verlagshäusern. Im Unterschied zum Kampf gegen Diktatoren und Tyrannen wurde jedoch nicht weniger Autorität gefordert, sondern mehr. Sicherheit und Souveränität des Nationalstaats waren das Begehren des Protestes. Wie kaum jemand brachte die 2015 in diesem Milieu gegründete Initiative »Ein Prozent« das Paradox dieser autoritären Revolte auf den Punkt: »Früher gab man den Zehnten, um im Einflußbereich eines Herrschers sicher leben zu dürfen.«[12] Mit diesem Satz, der die Geschichte der bürgerlichen Emanzipation auf den Kopf stellt, warb die Fundraising-Initiative als »Greenpeace für Deutschland« bei ihren Unterstützern um Spenden. Im Stile einer NGO wollte sie Aktionen gegen die Flüchtlingspolitik der Regierung finanzieren. Als Netzwerk äußerst rechter Politiker und Aktivisten war »Ein Prozent« ein weiteres Zeichen, dass rechts der CDU etwas in Bewegung geraten war. Zum inneren Kreis zählen neben Götz Kubitschek der Journalist Jürgen Elsässer des extrem rechten *Compact-Magazins*, der »eurokritische« Jurist Karl Albrecht Schachtschneider und der AfD-Politiker Hans-Thomas Tillschneider. Die äußerste Rechte hatte begonnen, sich fraktionsübergreifend zu formieren. Dass sie dabei mit dem Image des Outlaws kokettierte – »onepercenter« nennen sich die Angehörigen krimineller Rockerbanden –, sollte wohl den Anspruch auf eine revolutionäre Rolle unterstreichen.

Dieser rechte Sammlungsprozess hatte sich bereits in der breiten Debatte über Thilo Sarrazins 2010 veröffentlichtes Untergangsszenario *Deutschland schafft sich ab* angekündigt. Wie Kubitschek selbst in der Rückschau formulierte, war dadurch das »Diskutieren über bestimmte Dinge [...] einfacher geworden«. Der Sozialdemokrat Sarrazin habe Begriffe »ventiliert, die wir seit Jahren zuspitzen, aber nicht im mindesten so durchstecken können wie Sarrazin das konnte«.[13] Mit der Auseinandersetzung über Sarrazin waren die Hemmschwellen fraglos gesunken. Doch die institutionelle und politische Ausmünzung der Debatte ließ zum Leidwesen von Akteuren wie Weißmann, Stürzenberger und Kubitschek auf sich warten. In der unmittelbaren Zeit nach dem Erscheinen von Sarrazins Buch konnte keine der ultrarechten Kleinstparteien nennenswerte Erfolge für sich verzeichnen. Als im November 2011 plötzlich bekannt wurde, dass in der Bundesrepublik ein »Nationalsozialistischer Untergrund« für eine rassistische Mordserie verantwortlich war, versandeten die Versuche einer politischen Offensive von rechts zunächst. Doch Sarrazin hatte etwas geweckt, die »Unzufriedenen« warteten seither auf ihre Chance. In ebendieser Latenzphase fand der »zwischentag« statt, die Neue Rechte war in Habachtstellung und ersehnte die Eskalation. Ganz nach Kubitscheks taktischen Handreichungen:

> »Wünschen wir uns die Krise! Sie bedrängt, sie bedroht unser krankes Vaterland zwar, aber gerade dies weckt vielleicht seinen Mut, ins Unvorhersehbare abzusprin- gen und das zu wagen, was

9 Julius Evola, Erhebung wider die moderne Welt. Stuttgart 1935, S. 116 ff.

10 Giselher Wirsing, Engländer, Juden, Araber in Palästina. Jena 1939, S. 136.

11 Manfred Kleine-Hartlage, Der Islam als Kampfgemeinschaft. In: Sezession 52/2013, S. 40–42.

12 Spendenaufruf der Kampagne »Ein Prozent für Deutschland«. URLhttps://einprozent.de.

13 Kositza/Kubitschek (Hrsg.) 2015, S. 126.

den Namen ›Politik‹ verdiente: Nur kein Rückfall ins Siechtum, ins Latente, ins Erdulden!«[14]

Mit Parteigründung der »Alternative für Deutschland« (AfD) 2013 erschien eine Kraft, die das Potential besitzt, die gebündelten Ressentiments in »Politik« umzuwandeln. Sie sollte binnen drei Jahren die politische Landschaft der Bundesrepublik verändern. Vor allem 2016 errang sie bei mehreren Landtagswahlen zweistellige Ergebnisse: Baden-Württemberg 15,1 Prozent, Berlin 14,2 Prozent, Mecklenburg-Vorpommern 20,8 Prozent, Rheinland-Pfalz 12,6 Prozent, Sachsen-Anhalt 24,3 Prozent. Im Herbst 2014 formierte sich zudem die Bewegung Pegida auf den Straßen von Dresden. Wie deutlich sich hier den Inhalten des »zwischentags« ein Resonanzboden bot, wurde bei einem gemeinsamen Auftritt des thüringischen AfD-Vorsitzenden Björn Höcke mit dem Pegida-Funktionär Siegfried Däbritz in Erfurt deutlich. Als habe er Weißmann auf dem »zwischentag« persönlich gelauscht, verkündete auch Höcke: »Der Islam ist nicht mein Feind, unser größter Feind ist die Dekadenz.«[15]

In der Dynamik der Ereignisse traten nun Kader der Neuen Rechten wie der Verleger Götz Kubitschek vor einem großen Publikum auf. Waren die Massen ihnen bisher nicht gefolgt, so folgten sie nun eben den Massen; elitärer Anspruch hin oder her. Sie sprachen auf Pegida-Kundgebungen und berieten Politiker. Neurechte Medien profitierten direkt davon. Die *JF* verkündete einen stetigen Zuwachs ihrer Leserschaft und entwickelte sich zur inoffiziellen Parteizeitung der AfD. Bereits vor den großen Erfolgen der Partei bei den Landtagswahlen 2015/16 ließ sich zudem mit Björn Höcke ein Vertreter des völkischen Flügels von seinem Weggefährten und Duzfreund Kubitschek in der *Sezession* interviewen.[16] Ein hoher Funktionär der Partei, Alexander Gauland, berief sich in einer ARD-Talkshow auf die Zeitschrift. Nachdem sich der völkisch-nationale Flügel in einer parteiinternen Auseinandersetzung hatte durchsetzen können, wurde die Allianz noch enger. Als seine Partei bei den Landtagswahlen in Sachsen-Anhalt über 24 Prozent der Stimmen erhalten hatte, zeigte sich der AfD-Fraktionsvorsitzende André Poggenburg demonstrativ mit Kubitschek auf einer Pressekonferenz des *Compact-Magazins*.[17] Während der Auseinandersetzung über die antisemitischen Pamphlete des AfD-Abgeordneten Wolfgang Gedeon im Frühsommer 2016 war es für den »Parteiphilosophen« Marc Jongen, einen ehemaligen Assistenten Peter Sloterdijks, schon selbstverständlich, sich sowohl in der *JF* als auch gegenüber der Sezession in der Sache zu äußern.[18] Binnen kurzer Zeit hatte eine Szene, die sich jahrelang selbst genug gewesen war, den Weg in die tagespolitische Auseinandersetzung gefunden. Bislang Offiziere ohne Soldaten, schien die Neue Rechte in den »besorgten Bürgern« die Armee gefunden zu haben, die ihnen so lange gefehlt hatte. Mit ihrem Einfluss auf die AfD verfügt sie nun über ein Instrument, um ihre politischen Vorstellungen in die Parlamente zu tragen. Teile der Gesellschaft bewegten sich auf ihre Positionen zu, ein Prozess der Normalisierung hatte begonnen.

Schlagartig rückte mit dieser Entwicklung ein Milieu in den Fokus der Berichterstattung, von dem nur wenige Fachleute tiefere Kenntnis hatten. Der Film zum trailer, um im Bild Braudels zu bleiben, war angelaufen. Journalisten, in deren Vorstellungswelt »Rechte« nur als stiefeltragende Schläger existierten, rieben sich die Augen angesichts der Tatsache, plötzlich mit eloquenten Ideologen konfrontiert zu werden. Götz Kubitschek wurde zum gefragten Interviewpartner. Wie die Sezession spöttisch anmerkte, geriet die Homestory aus seinem Wohnsitz in Schnellroda zu einer »Art journalistischem Sub-Genre«.[19]

Bedeutung verschaffte Öffentlichkeit und Öffentlichkeit verschaffte Bedeutung. Die Neue Rechte war aus der Kulisse auf die große Bühne getreten und alle waren erstaunt. Ob als Intellektuelle, Aktivisten oder Volksredner, auf einmal sah man ihre Protagonisten vor den Transparenten von Pegida, bei AfD-Parteitagen oder auf den Schulungen in Schnellroda. Sie waren jedoch keineswegs aus dem Nichts aufgetaucht. Die politische Agenda der Neuen Rechten ist seit Jahrzehnten ausformuliert. Angefangen mit der Sarrazin-Debatte war allerdings deutlich geworden, dass mit ihr zu rechnen sein wird.[20] Das macht einen Streifzug durch die Geschichte dieser Strömung dringend erforderlich.

Ein „68 von rechts"?

Die Vorstellungen, was die Neue Rechte eigentlich sei, sind diffus. Meist werden drei Punkte genannt, was das »Neue« an der Strömung ausmache: erstens eine inhaltliche Distanz zum »Dritten Reich«, die sich an der Auswahl nichtnationalsozialistischer Stichwortgeber festmache; zweitens eine Intellektualisierung der Rechten, die mit einem elitären »Stil« einhergehe und die Neue Rechte von den plebejischen Neonazis unterscheide; und drittens eine europäische Orientierung, die zumindest punktuell den alten Nationalismus zu überwinden trachte. Alle drei Kriterien treffen jedoch nur bedingt zu: Die behauptete Distanz der historischen Vorbilder zum Nationalsozialismus hält oft genug einer genaueren Untersuchung nicht stand. Das theoretische Gerüst der neurechten Weltanschauung ruht auf einem ausgeprägten Antirationalismus und die aristokratische Haltung ist nichts als Pose. Selbst ihre Fassung der europäischen Idee führt die alteuropäischen nationalistischen Bruchlinien fort. Zur Bestimmung empfiehlt sich daher die Orientierung an dem Adjektiv »neu«. Es zielt auf die Zeit und damit stellt sich die Frage nach dem Anfang dieser »Neuen Rechten«.

Es ist verlockend, die Geschichte der Neuen Rechten mit dem Jahr 1968 beginnen zu lassen. Mit diesem Geburtsdatum ließe

14 Götz Kubitschek, Provokation. Schnellroda 2007, S. 12 f.

15 Claus Peter Müller, Nein zur Toleranz. In: FAZ vom 18. Mai 2016. URL: http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/rechtsextremismus/bjoern-hoecke-ueber-islam-nein-zur-toleranz-14240771.html.

16 Götz Kubitschek, Björn Höcke, Stefan Scheil und die AfD. Ein Dop- pelinterview. Teil 1 vom 15. Oktober 2014. In: Sezession im Netz. URL: http://www.sezession.de/46828/bjoern-hoecke-stefan-scheil-und-die-afd-ein-doppelinterview-1-teil.html, Teil 2 vom 13. November 2014, URL: http://www.sezession.de/47122/bjoern-hoecke-stefan-scheil-und-die-afd-ein-doppelinterview-teil-2.html.

17 Compact-Live vom 13.März 2016. URL: https://www.youtube.com/watch?v=gkDpSwh5dcg, besonders ab 3:2 4:50 h.

18 Marc Jongen, Finsterste Abgründe. In: JF 26/2016, S. 18, und Marc Jongen im Gespräch mit Götz Kubitschek. In: Sezession im Netz vom 30. Juni 2016. URL: http://www.sezession.de/54541/der-fall-wolfgang-gedeon-ein-austausch-zwischen-marc-jongen-und-goetz-kubitschek.html.

19 Martin Lichtmesz, Wege und Sackgassen für Männer. In: Sezession im Netz vom 21. Juni 2016. URL: http://www.sezession.de/54448/wege-und-sackgassen-fuer-maenner-hannah-luehmann-ueber- die-eierlose-linke.html

20 Vgl. Volker Weiß, Deutschlands Neue Rechte. Angriff der Eliten – Von Spengler bis Sarrazin. Paderborn 2011.

sie sich als Modernisierungsbewegung innerhalb eines verkrusteten Milieus erzählen. Sie fände sich in das bundesrepublikanische Narrativ von der Kulturrevolution der Außerparlamentarischen Opposition (APO) eingebettet, nur eben spiegelbildlich. In dieser Erzählung fungiert die AfD schließlich als eine Entsprechung zu den Grünen, die aus der APO hervorgingen und in ihrer Anfangsphase mehrere Häutungen durchlebten. Bei eingehender Betrachtung geht diese Rechnung zwar nicht auf, vieles an der Neuen Rechten war altbekannt. Dennoch gibt es eine Reihe interessanter Parallelen, die eine Interpretation der Neuen Rechten als ein »'68 von rechts« inspirierten.
Maßgeblich befördert wurde die Wahrnehmung der Neuen Rechten als eine Reaktion auf die APO dadurch, dass sie ihren ersten Höhepunkt im »roten Jahrzehnt« der siebziger Jahre hatte. Im gleichen Zeitraum begann auch die Revolte der 68er institutionelle Früchte zu tragen. Es herrschte eine demokratische Aufbruchsstimmung im Land. Parlamentarisch schlug sich der neue Zeitgeist in Form der sozialliberalen Koalition nieder, die 1969 die Konservativen erstmals in die Opposition geschickt hatte. Zudem hatte die NPD, trotz vorheriger Erfolge in den Landesparlamenten, den Einzug in den Bundestag nicht geschafft. Die äußeren Bedingungen für Politik waren andere geworden und die alte Rechte geriet zwischen Spießbürgertum und NS-Nostalgie in eine tiefe Krise.
Wie so oft waren es die Jungen, die ein feines Gespür für diese Umbruchssituation hatten. Tatsächlich wird auch seitens der Forschung betont, dass die Grenze zwischen »alter« und »Neuer« Rechter anhand der Generationen bestimmbar ist. Funktionäre und Anhänger der 1964 gegründeten NPD entstammten Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre meist Jahrgängen, die den Nationalsozialismus bereits als Erwachsene erlebt hatten. Für die Vertreter der Neuen Rechten galt das nicht mehr. Sie entstammten, wie die Forschung ergab, im Durchschnitt dem Geburtsjahrgang 1938: »Entsprechend kann davon ausgegangen werden, dass sich die ›Neue Rechte‹ hinsichtlich ihrer Altersstruktur von der ›alten Rechten‹ tatsächlich unterschied.«[21] Ganz wie bei der Neuen Linken trat eine Generation an, die dem Politikstil einer neuen Zeit verpflichtet war. Unter der Selbstbezeichnung »Junge« oder »Neue« Rechte galt es, sich weniger verbissen zu präsentieren als der alte Nationalismus, offener für zeitgenössische Debatten. Das geeignete Mittel für diese Politik waren weniger die traditionellen, also nationalistischen Massenverbände und Parteien, sondern Institute und Zeitschriften. Die Suche nach einer Geschichte der Neuen Rechten führt also in jenes Milieu, das sich auch auf dem »zwischentag« ein Stelldichein gab.
Eine Betrachtung der publizistischen und organisatorischen Plattformen dieser neurechten Generation fördert genau die diffuse weltanschauliche Mischung zutage, die für diese Kreise bis heute kennzeichnend ist. Sie schließt ein nationalkonservatives Spektrum ebenso ein wie nationalrevolutionäre und nationalsozialistische Akteure, mitunter bietet sie sogar mystisch-esoterischen Belangen Raum. In Deutschland stellte unter anderem die 1970 vom Nationalkonservativen Caspar von Schrenck-Notzing gegründete Zeitschrift Criticón diesen neuen Stimmen eine solche publizistische Plattform bereit. Der heutige AfD-Politiker Alexander Gauland war schon Autor von *Criticón,* als er noch das Parteibuch der CDU hatte.
Auch in der NPD führten die Erneuerungsdebatten zu einer Abspaltung. 1972 gründete sich aus ihren Reihen eine »Aktion Neue Rechte«. Darin sammelten sich unzufriedene junge Revolutionäre, denen die Partei zu bieder war. Ihr schlossen sich Anhänger der heute vergessenen Unabhängigen Arbeiter-Partei (UAP) an, die sich auf nationalrevolutionäre Ideen beriefen. Die Personalbestände dieser Sammlungsbewegung rekrutierten sich also zunächst aus den vorhandenen Strukturen der extremen Rechten. Die Geschichte der Neuen Rechten ist daher eine Geschichte von Restrukturierungen und Synergien.
Entsprechend waren auch ältere Jahrgänge an den Vorgängen beteiligt, und wenn sie nur vermittelnd wirkten. Der ehemalige SS-Offizier Arthur Erhardt brachte den 1942 geborenen Henning Eichberg 1966 in Kontakt mit der französischen Fédération des étudiants nationalistes (FEN), einer nationalistischen Studentenorganisation mit revolutionärem Selbstverständnis. Wie Volkmar Wölk, einer der wenigen deutschen Kenner der französischen »Nouvelle Droite«, schreibt, entsprang dieser Gruppe »ein wesentlicher Teil« ihrer »späteren Protagonisten«.[22] Durch diese Verbindung kannte Eichberg den ein Jahr jüngeren Alain de Benoist. Beide sollten in den nächsten Jahren zu Schlüsselfiguren der deutschen und französischen Neuen Rechten werden. Eichberg trug zur Aktion Neue Rechte sein »Manifest einer europäischen Bewegung« bei. Benoist gründete bald darauf mit anderen Führungskadern der FEN die Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne, GRECE (zu Deutsch: Forschungs- und Studiengruppe für die europäische Zivilisation). Dank Arthur Erhardt stand Autoren wie Eichberg und Benoist in den Folgejahren mit *Nation Europa* ein bereits in der extremen Rechten etabliertes Blatt mit europäischer Ausrichtung zur Verfügung. Die Zeitschrift war 1951 mit französischen Geldern gegründet worden und stand »von Beginn an für die europäische Vernetzung im Geiste der Waffen-SS«.[23] Derartige Projekte richteten sich vor allem gegen den gemeinsamen Gegner im Osten und erinnerten nicht von ungefähr an die Kollaboration der Kriegsjahre, als französische Rechtsintellektuelle für den Kampf an der Seite der Deutschen eintraten. Jetzt sollte die nächste Generation diesen Weg beschreiten. Die Neue Rechte stand also auch in einer faschistischen Bündnistradition.
Gerade hinsichtlich des französischen Einflusses bei der Gründung einer Neuen Rechten stößt der beliebte Vergleich mit 68 wiederum an seine Grenzen. Volkmar Wölk hat darauf hingewiesen, dass ihre Konstituierung vor dem linken Mai 68 im Pariser Quartier Latin datierte: Die »Gründungsversammlung ihrer Hauptorganisation« GRECE fand »bereits im Januar 1968 in Nizza« statt. Für Wölk ist die Charakterisierung der Neuen Rechten als eine »Reaktion« auf 68 daher ein »Mythos«.[24] Die Nouvelle Droite selbst erhebe diesen Anspruch nicht, wie er anhand eines Zitats von Alain de Benoist zeigt. Der bestreitet den spiegelbildlichen Charakter unter dem Hinweis, dass es »niemals eine ernsthafte Analyse des Mai 68 durch die Rechte ge-

21 Martin Langebach/Jan Raabe, Die »Neue Rechte« in der Bundesrepublik Deutschland. In: Fabian Virchow/Martin Langebach/ Alexander Häusler (Hrsg.), Handbuch Rechtsextremismus. Wies- baden 2016, S. 561–592, hier S. 565 f.

22 Volkmar Wölk, Der gescheiterte Aufstieg. In: Der Rechte Rand 157/2015, S. 8–10, hier S. 10.

23 Jens Mecklenburg (Hrsg.), Handbuch deutscher Rechtsextremismus. Berlin 1996, S. 422.

24 Wölk 2015, S. 8.

geben« habe. Den Grund dafür sieht Benoist darin, wie er nicht ohne Kritik anmerkt, »dass die Rechte nur selten irgendetwas analysiert«.[25] Ebendas wollten Autoren wie Benoist ändern.

Im Laufe der siebziger Jahre gewannen diese deutsch-französischen Synergien an Relevanz. 1980 gründete sich nach dem französischen Vorbild von GRECE in Deutschland das »Thule-Seminar«, um die weltanschauliche Arbeit zu verfestigen. Hieß die 1973 gegründete Zeitschrift von GRECE *Éléments,* nannte sich das 1986 geschaffene Periodikum des Thule-Seminars Elemente. Die Nähe des Thule-Seminars zum Grabert-Verlag, der als führender Verlag geschichtsrevisionistischer und NS-apologetischer Literatur etabliert war, zeigt erneut die Schwierigkeit, klare Grenzen zur »alten« extremen Rechten zu ziehen. Um die Tücken dieses permanenten Ausfransens ins altrechte Lager zu umgehen, weist die Strömung in ihrer Eigengeschichtsschreibung selbst auf ihre Heterogenität hin und bevorzugt die Bezeichnung im Plural: »Die ›Neue Rechte‹ bildet keine Einheit. [...] Wenn überhaupt, dann wäre von den ›Neuen Rechten‹ [...] zu sprechen.«[26]

Revolutionäre für die Nation

Naheliegend ist jedoch eine Verbindung zum Zeitgeist von ’68, die sich besonders in der »nationalrevolutionären« Strömung niederschlug. Hier finden sich nicht nur bereits die Anleihen, die die heutige Neue Rechte programmatisch bei der Linken tätigt. Ideologische Grenzgänger versuchten, in den Gewässern der Gegenseite zu fischen. So konnte etwa Henning Eichberg 1978 in der Zeitschrift dasda/avanti, die Klaus Rainer Röhl, einstmals Herausgeber der linken *konkret* und Ehemann von Ulrike Meinhof, herausgab, die Parole »National ist revolutionär« ausgeben. Den Anlass zu diesem Grenzübertritt hatten Spekulationen des ehemaligen APO- Kopfes Rudi Dutschke in seinem dänischen Exil über die Integration der »nationalen Frage« von links gegeben.[27]

Kurz darauf gründeten Nationalrevolutionäre mit *wir selbst – Zeitschrift für nationale Identität* ein eigenes Organ. Wir selbst sollte Eichbergs Hausblatt werden und ihm eine Bühne als »Experte in nationalrevolutionärer Politik« bieten.[28] Der Name ihrer Zeitschrift war eine Übersetzung von Sinn Féin, dem Namen der irisch-republikanischen Unabhängigkeitsbewegung. Damit bezog sich schon der Titel direkt auf eine Gruppe, der traditionell vor allem die Sympathien der Linken dieser Zeit galten. Diese Irritation war programmatisch, denn *wir selbst* bot eine spezifisch rechte Form des zeitgenössischen Antiimperialismus, der sich in ihrem Fall allerdings gegen die USA und UdSSR gleichermaßen richtete. Ein gewisses Faible für den libyschen Revolutionsführer Muammar al-Gaddafi machte die Verwirrung komplett (dem wiederum eine großzügige Spende an das Heft nachgesagt wurde).[29] Diese Linie findet heute ihre Fortsetzung in den außenpolitischen Bestrebungen der Neuen Rechten, die sich nach dem Niedergang der Sowjetunion mehrheitlich gegen die USA stellt und dabei auch Positionen pro Putin oder für den syrischen Baathisten Assad bezieht.

Im Mittelpunkt dieses nationalrevolutionären Konzeptes standen bereits Begriffe wie »nationale Identität« und »Souveränität« wie auch die Verpflichtung gegenüber regionalen Traditionen. Die linke Rhetorik vom Befreiungskampf in der Dritten Welt wurde, wie heute wieder, auf Deutschland übertragen. Als Hauptziel galt die Überwindung von nationaler Teilung und Besatzung durch die Siegermächte. Das war nicht die einzige Modifikation: Die traditionellen Lehren von der weißen Überlegenheit, die den europäischen Rassismus geprägt hatten, wurden durch das neue Konzept des »Ethnopluralismus« ersetzt, der eine Gleichwertigkeit homogener Völker in ihren angestammten Lebensräumen propagiert. Das klang zunächst wesentlich menschenfreundlicher als die üblichen Ungleichheitslehren, barg aber im Glauben an ethnische Homogenität und der Verbindung von Volk und Raum dieselben Ausschlussmechanismen, nur in modernisiertem Gewand. Als Herausgeber von *wir selbst* zeichnete Siegfried Bublies, zuvor Mitglied der NPD-Jugendorganisation Junge Nationaldemokraten und später Militaria-Verleger und Funktionär der Rechtsaußen-Partei Die Republikaner.

Die inhaltliche Ausrichtung nach rechts von *wir selbst* war auf den ersten Blick nicht erkennbar. Das Blatt schien sich nicht nur in der Machart, sondern auch in seiner Themenwahl kaum von der Flut kleiner alternativer Zeitschriften linken Zuschnitts dieser Zeit zu unterscheiden. Durchaus eine zeittypische Verwirrung, die sich bei anderen neurechten Organen wie dem Jungen Forum wiederholte, in dem Alain de Benoist publizierte. Die erste Ausgabe von wir selbst wartete im Dezember 1979 mit einem Rudi-Dutschke-Porträt auf dem Titel auf. Doch die Präsentation »linker« Themen des Zeitgeistes, darunter Ökologie und Arbeitnehmerrechte, stand stets unter dem Paradigma von nationaler Identität und eigentlichem Volkstum:

> »Wer für nationale Identität in Deutschland eintritt, wird selbstverständlich den Freiheitskampf der Korsen, Basken, Eriträer, Kurden, Waliser usw. unterstützen, ebenso selbstverständlich wird die Solidarität im Kampf gegen Diktatur, kapitalistische Ausbeutung und marxistische Konzentrationslager sein oder gegen Atomkraftwerke – seien sie in Ost oder West.«[30]

Aus dieser Perspektive widmete sich *wir selbst* ausführlich Themen wie der alliierten Besatzung, den verlorenen Ostgebieten des Reiches oder der deutschen Teilung. Letztere suchte man unter ähnlich anti- imperialistischen Prämissen zu fassen wie etwa die Nordirlandfrage. Dem revolutionären Nationalismus kam bei diesen Brückenschlägen eine zentrale Rolle als »Emanzipationsbewegung« zu, um nach der Niederlage der Imperien »das Zusammen- und Miteinanderleben der Völker auf der Basis des Prinzips Ethnopluralismus zu ermöglichen«.[31] Die Quintessenz

---

25 Ebenda, S. 8.

26 IfS, Die »Neue Rechte«. Sinn und Grenze eines Begriffs. Schnellroda 2008, S. 36.

27 Henning Eichberg, »National ist revolutionär. Was Rudi Dutschkes Thesen zur ›Nationalen Frage‹ für die Linke bedeuten«. Der Text erschien erstmals in dasda/avanti vom November 1978, Nachdruck in wir selbst 3/1999, S. 6–7.

28 Einleitung zum »Gespräch mit Henning Eichberg«. In: wir selbst 3/1980, S. 6. Das Gespräch ist eine vollständige Übernahme des Interviews, das die Zeitschrift Ästhetik und Kommunikation im Jahr davor im Rahmen ihrer Schwerpunktausgabe »Linker Konservatis- mus?« mit Eichberg geführt hatte, und zeigt, dass die nationale Debatte Ende der siebziger Jahre auch in Teilen der Linken geführt wurde: »Wir sind eben doch Deutsche«. Gespräch über nationalrevolutionäre Perspektiven. In: Ä&K Nr. 36 vom Juni 1979, S. 125–130.

29 Mecklenburg 1996, S. 437.

30 wir selbst. Dezember 1979, S. 1.

31 Ralf Laubenheimer, Nationalismus als Emanzipationsbewegung.

lautete daher »Befreiungsnationalismus gegen Sowjet- und US-Imperialismus« und gab einen Vorgeschmack auf den besonderen völkischen Inter-Nationalismus, den die Neue Rechte bis heute pflegt.[32] Damit bot wir selbst im Stile des damaligen Alternativmilieus die bis heute wesentlichen Stichworte neurechter Politik auf.

Schon *wir selbst* zeigt, dass das »widerständige« und »antibürgerliche« Gebaren heutiger Rechter kein neues Phänomen ist. Die Publikation zielte bewusst auf die alternative Gegenkultur, die sich im Laufe der siebziger Jahre unter den Fahnen von Umwelt- und Bürgerinitiativen oder der Friedensbewegung sammelte. Da sich dieses Milieu in der 1980 gegründeten Partei Die Grünen zusammenschloss, fand der nationalrevolutionäre Ansatz auch dort prominente Unterstützung. So gab es um den Ökologen Herbert Gruhl Kreise, die eher in der Tradition der völkischen Lebensreformbewegung aus der Frühzeit des 20.Jahrhunderts standen und für den Ansatz von wir selbst durchaus offen waren. Der DDR-Dissident
Rudolf Bahro, nach seiner Ankunft im Westen ebenfalls bei den Grünen aktiv, nutzte wir selbst, um eine Hinwendung der Partei zur nationalen Frage zu propagieren:

> »Die Ökologie- und Friedensbewegung sollte auch ihren nationalen Anspruch geltend machen. Dies wird also sehr wesentlich sein, ob wir auf der abrüstungspolitischen Ebene, Friedenspolitik etc. durchkommen werden. Ob wir also praktisch der Politik ›wir und Amerika‹, wie die CSU in Bayern mal plakatieren ließ, eine nationale Alternative entgegenzusetzen haben.«[33]

Vor diesem Hintergrund bemerkenswert sind heute die langjährige Autorenschaft von Bahros Ziehsohn Erik Lehnert für die Junge Freiheit und seine Rolle als wissenschaftlicher Leiter des IfS. Lehnert selbst bringt die eigene politische Entwicklung mit den Einflüssen seines Stiefvaters und dessen Umfeld in Verbindung.[34] Entsprechend verfasste er bereits 2007 für die Sezession ein Porträt Bahros, in dem er ihn als eine »Kreuzung aus russischem Revolutionär und deutschem Klassiker« beschrieb und der eigenen politischen Richtung zuschlug. Sein Urteil über Bahro lautete, dessen »Rebellion war deutsch, weil sie auf das Ganze zielte.«[35] Das Staatspolitische Handbuch des IfS führt Bahro bereits als »Vordenker«.[36] So lässt sich die Geschichte alternativer Lebenskonzepte und ihrer Köpfe aus den siebziger Jahren auch von rechts schreiben. Zur Einschätzung heutiger, sich ebenfalls »alternativ« und »ethnopluralistisch«, mitunter gar »revolutionär« gebender Rechter ist die Kenntnis dieses Nischenmilieus unabdingbar.

Diesen Befund stützt auch eine Notiz von Kubitschek, man kenne den ehemaligen Herausgeber Siegfried Bublies »aus alten ›Wir Selbst‹-Zeiten«.[37] Der Hintergrund dieser Bemerkung ist, dass 1995, als nach zweijähriger Pause wieder eine Ausgabe der »Zeitschrift für nationale Identität« erschien, im Impressum Namen auftauchten, die vor allem Lesern der *JF* schon geläufig waren. Deren Autorin Ellen Kositza, die Frau Kubitscheks, schrieb ab 1999 für *wir selbst.* Auch Lehnert griff dort zur Feder. Ebenso findet sich Arne Schimmer vertreten, jener heute bei der NPD aktive langjährige Freund des neurechten Stammhauses in Schnellroda. Der *JF*-Autor Claus Michael Wolfschlag, ebenfalls bei *wir selbst* vertreten, wird heute von Kositza als derjenige genannt, der sie als Jugendliche überhaupt erst ins Gleis der Neuen Rechten gesetzt habe.[38] Wir selbst war nicht nur in den Anfängen der Neuen Rechten bedeutsam, sondern noch Mitte der neunziger Jahre ein ausgesprochenes Sammelbecken der nächsten neurechten Generation.

Trotz dieser zeittypischen Annäherungen von Milieu und Themen, für die auch wir selbst stand, ist die Neue Rechte nicht allein als Reaktion auf die Studentenbewegung der sechziger Jahre zu erklären. Sicher wurde sie von der Präsenz und dem Erfolg der APO beeinflusst. Vor allem aber fand ihre Politik unter den gleichen politisch-kulturellen Bedingungen statt und wurde zunächst von den gleichen Geburtsjahrgängen getragen wie die Neue Linke. Es gab jedoch immer auch inhaltliche und personelle Brücken zur alten Rechten und insbesondere zum theoretischen Kanon der Zwischenkriegszeit. Vieles, was die Neue Rechte propagierte, fand sich bereits in den Texten von Autoren der Weimarer Zeit wie Oswald Spengler, Ernst Jünger, Ernst von Salomon und Arthur Moeller van den Bruck. Sie stand daher in einer klaren weltanschaulichen Tradition der alten Rechten.

Ähnliches ließe sich übrigens genauso über die APO sagen, die sich ebenfalls auf die Klassiker ihrer Ideengeschichte berief. Auch sie war keineswegs ein Produkt des Jahres 1968, sondern hatte einen langen Vorlauf in der Beat Generation, der Friedensbewegung und den Jazzkellern der fünfziger Jahre. Letztlich ist die These von der Neuen Rechten als einem »68 von rechts« nur der Gegenmythos zum Mythos »68«. Sie kann höchstens den jugendlichen Elan und einige Veränderungen im Auftreten erklären, liefert aber sonst keine tiefere Erkenntnis. Die Genealogie der Neuen Rechten führt noch weiter zurück in die Vergangenheit.

Anmerkung

Volker Weiß hat am 27.04.2018 in Bremen zum Thema *Kritik des Rechtspopulismus – Die autoritäre Revolte, die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2017/02/19/volker-weiss-kritik-des-rechtspopulismus-die-autorita%cc%88re-revolte-die-neue-rechte-und-der-untergang-des-abendlandes/

Wir danken dem Autor und dem *Klett Cotta Verlag* für die freundliche Genehmigung des Nachdrucks aus *Die autoritäre Revolte, die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes,* Stuttgart 2017.

Teil II. In: wir selbst 5/1980, S. 31–32, hier S. 32.

32 wir selbst. Dezember 1979, S. 1.

33 Rudolf Bahro, Friedensbewegung, Paktfreiheit, Neuvereinigung Deutschlands. In: wir selbst Mai/Juni 1983, S. 4–7, hier S. 6.

34 Vgl. Kositza/Kubitschek (Hrsg.) 2015, S. 79 ff.

35 Erik Lehnert, Autorenportrait Rudolf Bahro. In: Sezession 20/2007, S. 2–7, hier S. 3.

36 Staatspolitisches Handbuch, Bd. 3: Vordenker. Herausgegeben von Erik Lehnert und Karlheinz Weißmann. Schnellroda 2012, S. 15–16.

37 Götz Kubitschek, amazon, Antaios und der Verlag Siegfried Bublies. In: Sezession im Netz vom 24.März 2014. URL: http://www.sezession.de/44174/amazon-antaios-und-der-verlag-siegfried-bublies. html.

38 Kositza/Kubitschek (Hrsg.) 2015, S. 76.

Ingo Elbe

Die postmoderne Querfront. Anmerkungen zu Chantal Mouffes Theorie des Politischen

Chantal Mouffes gemeinsam mit Ernesto Laclau erarbeitete ‚postmarxistische' Theorie des Politischen ist derzeit der wohl meistdiskutierte Beitrag zum Thema Populismus. Mouffes und Laclaus Theorie stellt ein sowohl für den akademischen als auch den politischen und feuilletonistischen Diskurs attraktives Angebot dar: Sie gibt dem stets nach ‚Paradigmenwechseln' und Neologismen hungernden akademischen Betrieb eine neue ‚Beschreibung' der gesellschaftlichen Wirklichkeit; sie gibt der politischen Verunsicherung angesichts des vermeintlichen Scheiterns bürgerlicher wie kommunistischer Emanzipations- und Fortschrittsideen sowie des Untergangs ihrer Träger (des rationalen Individuums bzw. der proletarischen ‚Klasse für sich') einen ‚kontingenztheoretischen' Ausdruck; sie bietet aber zugleich das Versprechen neuer politischer Handlungsfähigkeit, indem sie die mit Ohnmacht assoziierbare Kontingenz und ‚Intransparenz des Sozialen' sowie das Fehlen des einen adressierbaren, politisch gestaltenden Subjekts als Möglichkeit neuer ‚hegemonialer Projekte' und sozialer Bündnisse begreift. Dieses Versprechen politischer Handlungsfähigkeit ist besonders für eine Linke attraktiv, die sich von der pluralen Version einer neoliberalen Einheitspartei in den Metropolen abwenden und sich zugleich das Erstarken nationalistischer, autoritärer und faschistischer Kräfte erklären will, das unter dem Label des ‚Aufstiegs des Rechtspopulismus' gerade in aller Munde ist. Beide Tendenzen – die ‚There is no Alternative-Politik' von Sozialdemokratie und klassischen Neokonservativen und das Erstarken der populistischen Rechten – werden insbesondere von Mouffe in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht. Als Heilmittel empfiehlt sie eine ‚antiessentialistische' linkspopulistische Strategie, die gegen ‚die neoliberalen Eliten' und die völkische Rechte zugleich gerichtet sein soll. Im Folgenden werde ich diesen postmarxistischen Zugang zum Phänomen des Populismus darstellen und einige seiner Grundannahmen einer Kritik unterziehen. Die Grundthese lautet, dass der postmarxistische Ansatz eine irrationalistische Sozialontologie und ‚essentialistische' Massenpsychologie impliziert, die es nicht gestatten, den gegenwärtigen Populismus zu begreifen. Stattdessen bewegt sich Mouffe reflexionslos in populistischen Denkformen und Carl-Schmitt'schen Ideologemen, deren rationale *Erklärung* einer analytischen Sozialpsychologie in der Tradition der Kritischen Theorie obliegt. Es handelt sich dabei um eine Querfront von linken Theoretikern und Rechtsradikalen auf der Ebene der grundlegenden Beschreibung gesellschaftlicher Verhältnisse, die mit einer Ablehnung von Vernunft und moralischem Universalismus einhergeht und auf der politischen Ebene im Ressentiment gegen den Westen im allgemeinen, gegen die USA im Besonderen, besteht.

Sozialtheoretischer Antiliberalismus

Der zentrale Gegner Mouffes auf sozialtheoretischem wie auf politischem Gebiet ist „die Hegemonie des Liberalismus".[1] Sozialtheoretisch wird Liberalismus, ganz im Stile der Analysen Carl Schmitts, an denen Mouffe sich in beinahe jeder Hinsicht orientiert, als verschiedenste politische Ansätze übergreifende Konzeption verstanden, die sich durch folgende Komponenten auszeichne: Der Liberalismus sei „ein rationalistischer und individualistischer Ansatz", der „kollektive Identitäten" nicht anerkenne (S. 17) und davon ausgehe, dass Pluralismus rational koordinierbar sei, dass es

> „viele Sichtweisen und Werte gibt, die wir uns aufgrund empirischer Beschränkungen niemals in ihrer Gesamtheit zu eigen machen können, obwohl sie ein harmonisches und konfliktfreies Ensemble bilden" (S. 18).

Konflikt sei dabei sowohl auf ökonomischer als auch auf politischer Ebene ein Mittel, um durch Konkurrenz Wohlstand und durch Deliberation Konsens herzustellen. Der Liberalismus habe sich seit je „zwischen Ökonomie und Ethik bewegt": Das ökonomische Modell konzeptualisiere Gesellschaft „aggregativ" von den instrumentell-rationalen, nutzenmaximierenden Handlungen der Individuen her, das ethische Modell begreife „politische Diskussion als ein spezielles Gebiet der Anwendung von Moral" (S. 21), die als kommunikative Rationalität „deliberativ" Handlungskoordination und soziale Integration bewirke.[2] Damit zeichne sich der Liberalismus wesentlich durch das „Negieren der Untilgbarkeit des Antagonismus" und die „Unfähigkeit (…), die Probleme unserer Gesellschaften auf *politische* Art und Weise zu bestimmen", aus (S. 17).

Damit sind schon wesentliche Punkte der politischen Anthropologie Mouffes angesprochen. a) Das Politische steht darin für die Verweigerung der *Mediatisierung* von Konflikten in Konzepten letztendlicher Versöhnung, Konsensbildung oder allgemeinen Wohlstands – es bezeichnet „die primäre Realität des Streits im gesellschaftlichen Leben" (S. 43) (Ewigkeit der Streit-Gründe). Dieses Dogma oszilliert, wie schon Carl Schmitts Politontologie ewiger Feindschaft, zwischen deskriptivem und normativem Anspruch[3]: Einerseits *sei* der Konflikt der Kollektive für das menschliche Leben *konstitutiv*, andererseits *fürchten* und *bekämpfen* sowohl Schmitt als auch Mouffe jeden Versuch einer endgültigen Normierung oder gar Lösung von Konflikten in Gestalt liberaler ‚Neutralisierungen' und ‚Entpolitisierungen'. Damit einher geht ein Votum für das Offenhalten von Möglichkeiten ge-

1 Chantal Mouffe: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. 2. Aufl. Frankfurt/M. 2007, S. 17. Alle folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

2 Mouffes Liberalismus-Begriff reproduziert damit schlicht den Schmitts, vgl. Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl., 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin 2002, S. 68-78.

3 Vgl. Leo Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Stuttgart/Weimar, S. 229, 236.

gen Institutionalisierung, für die Ausnahme gegen die Regel sowie eine Erhebung des Konflikts zum Selbstzweck.[4] b) Das Politische steht aber auch für die Verweigerung einer Auskunft über den spezifischen *Inhalt* oder das *Sachgebiet* der Konflikte: es *ist* der ebenso ewige wie bedeutungsoffene, unbestimmte und unbestimmbare Konflikt, der zugleich das kontingente, niemals fixierbare, instituierende Geschehen der Einrichtung von Gesellschaft (und politischen Identitäten) darstellt (Nichtfixierbarkeit der Streit-Gründe). c) Und schließlich steht das Politische für die Absage an alle ‚liberalen' Annahmen von ökonomisch oder moralisch *vernünftigen* Individuen: Die Konflikte, die vor allem zwischen Menschengruppen bestehen, sind affektbasiert und gehören zur Menschennatur (Irrationalität der Streit-Gründe). Das Politische beinhaltet also „Macht, Konflikt und Antagonismus", die „für menschliche Gesellschaften konstitutiv" sind (S. 16). Diesem Politischen steht die Politik gegenüber, als „empirische[s] Gebiet" (S. 15) der Sozialwissenschaften und „Gesamtheit der Verfahrensweisen und Institutionen […], durch die eine Ordnung geschaffen wird, die das Miteinander der Menschen im Kontext seiner ihm vom Politischen auferlegten Konflikthaftigkeit organisiert." (S. 16).

Im Folgenden soll untersucht werden, wie sich Mouffe die Bildung politischer Kollektive vorstellt: Das Politische besteht für sie in einer nicht rational entstandenen und ebenso wenig rational entscheidbaren Wir/Sie-Unterscheidung, die immer eine konflikthafte, aber nicht immer eine bis zur Negation der jeweiligen Identitäten (der eigenen Art Existenz) gehende Relation zweier nur mit Bezug aufeinander bestimmbarer Pole (Wir, die nicht sie sind) beinhaltet. Die konflikthafte Wir-Sie-Unterscheidung, die von einem gemeinsamen Band zusammengehalten wird, nennt Mouffe *Agonismus*; stellen die Pole ihre jeweilige „Identität in Frage und bedrohe[n] […][ihre] Existenz" (S. 24), so handle es sich um einen *Antagonismus*.

Mouffes Programm ist es, den Antagonismus zu „zähmen" (S. 29) und den weiterhin nicht rational entscheidbaren, leidenschaftlichen, als ewig und unlösbar begriffenen Konflikt in einen agonalen Zustand zu überführen. Unterhalb der Schwelle der Feindschaft, die den Konflikt auf die Ebene des Tötens und Getötetwerdens heben würde, soll demokratische Politik eine bestimmte Form der „Etablierung" (S. 22) der Wir-Sie-Unterscheidung darstellen, die durch das symbolische ‚gemeinsame Band' der Zustimmung zu dem Satz „Freiheit und Gleichheit für alle" zusammengehalten wird, allerdings ohne festlegen zu können, was diese Begriffe bedeuten, denn es werde „immer Meinungsverschiedenheiten über deren Bedeutung und die Art und Weise ihrer Verwirklichung geben" (S. 43).[5] Der Agonismus bedeutet einen Konflikt von „hegemonialen Projekten, die niemals rational miteinander versöhnt werden können" (S. 31), er stellt weder einen Machtkampf innerhalb eines hegemonialen Projekts dar, noch eine radikale Infragestellung der Grundlagen der „politischen Gemeinschaft" – es geht also beispielsweise um einen Konflikt zwischen einer neoliberalen und einer linkskeynesianischen Strategie innerhalb der kapitalistischen und parlamentarischen Ordnung. Das Umschlagen von Agonismus in Antagonismus ist Mouffe zufolge „so lange unwahrscheinlich, wie für widerstreitende Stimmen legitime agonistische Artikulationsmöglichkeiten existieren." (S. 30) Auf die Dompteurmetaphorik des Zähmens und das hier angesprochene Modell der Konfliktentschärfung durch agonistische Alternativen komme ich noch zurück.

Es tauchen bereits hier zwei Probleme auf: Erstens hat Mouffes Konzept der agonalen Demokratie ein ähnliches Problem wie Schmitts Idee des Politischen in Form des gehegten Krieges.[6] Wie bei Schmitt die Hegung des militärischen Konflikts durch das Kriegsrecht in einen unauflösbaren Gegensatz zu seinem Intensitätsbegriff des Politischen gerät (Hegung *und* „äußerste[r] [!] Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung" von Menschengruppen, die jeweils die „eigene Art Existenz"[7] der anderen negieren, sollen zugleich realisiert werden), so bleibt es bei Mouffe schleierhaft, wie sich Gegner mit „unversöhnlich[en]" „Standpunkten" dauerhaft „erbittert" „bekämpfen" können *und* sich zugleich „an einen gemeinsamen Regelkanon" halten sowie diese unversöhnlichen Perspektiven „als legitime … akzeptier[en]" können (S. 70). Es bleibt zudem rätselhaft, wie ohne rationale Argumente eine gegenseitige Tolerierung und symbolische Form des Kampfes möglich sein soll. Zweitens reproduziert die zum agonistischen Konzept gehörende

> „Trennlinie […] zwischen denen, die diese Werte [Freiheit und Gleichheit für alle] offen ablehnen und denen, die sie akzeptieren, aber für widerstreitende Interpretationen kämpfen" (S. 158),

den Antagonismus nur auf einer anderen Ebene. Der Agonismus ist also letztlich eine etwas mehr Raum für innere Konflikte lassende Konzeption politischer Einheit, die, wie bei Schmitt, den Antagonismus *zwischen* politischen Einheiten oder Projekten propagieren *muss* und keineswegs eine Alternative zum antagonistischen Politikmodell darstellt, wie Mouffe suggeriert.

Aber zurück zur Wir/Sie-Unterscheidung und deren *affektivem, assoziativem, relationalem* und *kontingentem* Charakter: Agonismus ist für Mouffe ein vor allem über parlamentarische Verfahren geregelter symbolischer Kampf, eine „Sublimierung" (S. 31) der feindseligen Aggression und „affektiven Kräfte, die am Ursprung der kollektiven Formen von Identifikation stehen". (S. 34f.). Mit Verweis auf Elias Canetti betont sie, dass Parlamentarismus nicht bedeute, dass „die Menschen imstande wären, nunmehr rational zu handeln" (S. 33), sondern dass sie letztlich nur ihren irrationalen Affekten eine andere Form geben. Ein vernünftiger Gehalt von Propositionen, die in diesem Kampf geäußert werden, wird nicht in Betracht gezogen. Der Gegner, so wird Canetti zitiert, „gibt sich einfach geschlagen", ist nicht von der Vernünftigkeit des Gegenarguments überzeugt, oder aber er wechselt die politische Identität, wobei es sich Mouffe zufolge dann „mehr um eine *Konversion* als um einen Prozess rationaler Überzeugung" handelt.[8]

4 Vgl. dazu kritisch: Michael Hirsch, Michael (2009): Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart. In: Ders./Rüdiger Voigt (Hg.): Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken. Stuttgart 2009, S. 208 sowie Karin Priester: Mystik und Politik. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe und die radikale Demokratie. Würzburg 2014, S. 240, 245, 254.

5 Das Problem hierbei ist, dass dieses Band so diffus ist, dass auch Islamisten dem Satz zustimmen könnten. Zu „Freiheit und Gleichheit" in diesem Sinne, der in keiner Weise mehr rechteegalitaristisch ist, vgl. Tilman Nagel: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam. Berlin 2014, S. 146.

6 Vgl. Schmitt: Begriff (wie Anm. 2), 11f., Carl Schmitt: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. 6. Aufl. Berlin 2006, S. 91ff.

7 Schmitt: Begriff (wie Anm. 2), S. 27.

8 Chantal Mouffe: Das demokratische Paradox. Durchgesehene Nach-

Vernunft existiert für Mouffe ohnehin lediglich als „Schleier“[9] vor der eigentlich partikularen, irrationalen, gewaltbegründeten Wirklichkeit. Sie betrachtet jede Form der Erkenntnis und jeden allgemeinen Wahrheitsanspruch als gewaltkonstituiert, als *bloßen* Ausschlussakt und Machteffekt[10] und formuliert damit letztlich einen Diskurssozialdarwinismus,[11] eine „*politische Ontologie*“, eine „*allgemeine*“ Macht-, Gewalt- und Konflikttheorie „der Bedeutungsproduktion“[12], die *alle* menschlichen Praktiken als politisch begreift.[13]

Die parlamentarische Wahl ist für Mouffe jedenfalls nicht der Ausdruck rationaler Interessenvertretung, sondern emotionaler Zugehörigkeitsbedürfnisse. Mehr noch, die das Politische konstituierenden Kollektive werden als irrational konstituierte nach dem Muster der Massenpsychologie begriffen: durch einen autoritär-masochistischen „Trieb, der den Wunsch der Menschen erweckt, mit der Masse zu verschmelzen und sich dabei selbst in ihr zu verlieren“. (S. 34). Dieses Aufgehen in der Masse biete den Individuen emotionale Gratifikationen in Gestalt eines kollektiven Narzissmus[14]:

> „Um politisch zu handeln, müssen Menschen sich mit einer kollektiven Identität identifizieren können, die ihnen eine aufwertende Vorstellung ihrer selbst anbietet.“ (S. 36) .

Dies müssen wir Mouffe zufolge als „Teil der psychologischen Ausstattung des Menschen“ akzeptieren[15] (S. 34) und daraus eine alternative Affektpolitik, die „politische Mobilisierung von Leidenschaften innerhalb des Spektrums des demokratischen Prozesses“ (S. 35), herleiten. Es gehe um die Frage, „wie dieser Instinkt mobilisiert werden kann, ohne die demokratischen Institutionen zu bedrohen.“ (S. 34)[16] Mit den affektiv-kollektiven Kräften könnten weder das Aggregationsmodell (Kollektivität als Kooperation auf der Basis konvergenter Interessen) noch das Deliberationsmodell (Kollektivität als Resultat eines rationalen moralischen Konsenses) etwas anfangen.

Diese als neutral und anthropologisch unvermeidlich betrachteten politischen Affekte werden Laclau/Mouffe zufolge durch die Bildung von „Äquivalenzkette[n]“[17] zu politischen Kollektiven verdichtet. Diese Äquivalenzketten sind diskursive Gleichsetzungen von wiederum nur diskursiv konstruierten[18]

---

auflage. Wien 2013, S. 104.

9 Ebd., S. 106.

10 Vgl. ebd., S. 73, 101, 125f., ebenso Mouffe: Über das Politische (wie Anm. 1), S. 25ff.

11 Vgl. auch Priester: Mystik (wie Anm. 4), S. 201.

12 Oliver Marchart: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. 2. Aufl. Frankfurt/M. 2011, S. 213.

13 „Alles ist politisch“, so auch der postmoderne ‚Affekttheoretiker‘ Jan Slaby (Affekt und Politik. Neue Dringlichkeiten in einem alten Problemfeld. In: Philosophische Rundschau 64/2017, S. 162). Hier nähert Mouffe sich erneut Carl Schmitt an: Dessen These, „nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen“ (Schmitt: Begriff (wie Anm. 2), S. 27) sei die Beurteilung von Freund und Feind möglich, wird 1933 erneut aufgegriffen und radikalisiert, indem er behauptet, die „Volks- und Rassenzugehörigkeit“ determiniere die Möglichkeit der Individuen zur Bewertung und Einschätzung jedweden Sachverhalts (vgl. Carl Schmitt: Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. 2. Aufl. Hamburg 1934, S. 45). Mit einem Machtbegriff, der sich auf die Realisierung der einen und den Ausschluss der anderen Möglichkeiten in einem Diskurs beschränkt (vgl. Mouffe: Über das Politische (wie Anm. 1), S. 27), geht sowohl eine sinnvolle Unterscheidung von Macht und Herrschaft als auch ein Abgrenzungskriterium von rationalen und irrationalen Begrenzungen von Möglichkeiten verloren. Es gibt dann bestenfalls noch pragmatische, aber keine epistemischen Gründe mehr, einer Aussage zuzustimmen (vgl. kritisch dazu: Paul Boghossian: Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Frankfurt/M. 2013, S. 21). Dieser relativistische Diskurs, der die Partikularität aller Diskurse feststellt, will aber offenbar keineswegs partikular sein, er erhebt gerade *den* Anspruch auf sprachspielübergreifende Erkenntnis, den er selbst leugnet. Das ist der Selbstwiderspruch einer totalisierten Vernunftkritik bzw. eines relativistischen Sozialkonstruktivismus (vgl. ebd., S. 58-62).

14 Die Formulierungen ‚autoritär-masochistisch‘ und ‚kollektiv narzisstisch‘ stammen nicht von Mouffe selbst.

15 Laclau/Mouffe betonen bereits mit ihrer Sorel-Rezeption in den 80er Jahren – und im Spätwerk in zunehmend radikalisierter Form – die irrationale Basis der Bildung politischer Kollektive durch „Emotionalisierung der Akteure, Entfachung von Affekten und Leidenschaften, intuitive Effekte visueller oder sprachlicher Bilder und deren […] begrifflich nicht vermittelbare Einwirkung auf die kollektive Psyche.“ (Priester: Mystik (wie Anm. 4), S. 90). Auch bei Laclau steht im Spätwerk das Bedürfnis nach kollektiv-narzisstischer Retotalisierung des prinzipiell als entfremdet aufgefassten Individuums im Vordergrund, vgl. ebd., S. 22f, 42ff., 117. Mit Fromm muss betont werden, dass Laclau/Mouffe dabei, ebenso wie der frühe Sartre, existenzielle mit historisch-gesellschaftlichen Dichotomien und Entfremdungsformen konfundieren. Vgl. zu dieser Differenzierung: Erich Fromm: Den Menschen verstehen. Psychoanalyse und Ethik. 10. Aufl. München 2014, S. 40-51.

16 Dass Mouffe einmal den Begriff Instinkt, dann wieder den des Triebes verwendet, zeigt, dass es ihr um wissenschaftliche Genauigkeit nicht geht und dass auch der Rekurs auf psychologische Theorien ausschließlich instrumentell erfolgt, um ihr Dogma des Politischen zu illustrieren.

17 Ernesto Laclau: Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus. Berlin 1981, S. 181.

18 Vgl. bereits Laclau: (Politik (wie Anm. 17), S. 177) demzufolge „die spezifischen Produktionsbedingungen jedes Diskurses … selbst als anderen Diskursen entstammend aufgefaßt werden müssen.“ Wenn Laclau/Mouffe dann noch betonen, dass „Artikulation nicht lediglich als die Verkettung von ungleichen und vollständig konstituierten Elementen begriffen werden kann“ (Ernesto Laclau/Chantal Mouffe: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. 2., durchgesehene Aufl. Wien 2000, S. 126), dann wird deutlich, dass die ‚Elemente‘ ebenfalls in ihrer Bedeutung diskursiv generiert werden. Warum unterscheiden dann Laclau/Mouffe ‚Elemente‘ (z.B. Proletariat und Kleinbürgertum) von ‚Momenten‘ (z.B. Proletariat und Kleinbürgertum als Momente des linkspopulistisch konstruierten ‚Volkes‘)? „Der Status der ‚Elemente‘“, so schreiben sie, „ist der von flottierenden Signifikanten, die nicht gänzlich zu einer diskursiven Kette artikuliert werden können.“ (S. 151) Es handelt sich hier also nicht um objektive Interessen, Strukturen oder Anforderungen materieller Reproduktion, die teilweise identitätsbildend wirken und nachträglich hegemonial durch assoziative Verbindungen modifiziert werden. Es scheint hier ganz formal um Bedeutungsträger zu gehen, deren Bedeutung nicht endgültig bestimmbar ist und sich immer verändern kann. Diesen Bedeutungsüberschuss, diese „Nichtfixierbarkeit von Bedeutungen“ sozialer Identitäten nennt Urs Stäheli daher auch den für Laclaus/Mouffes Denken konstitutiven „Spielraum des Politischen“, der ständige Konflikte und hegemoniale Verschiebungen verbürgt (Urs Stäheli: Von der Herde zur Horde? Zum Verhältnis von Hegemonie- und Affektpolitik. In M. Nonhoff (Hg.), Diskurs - Radikale Demokratie - Hegemonie: Zum Politischen Denken von Ernesto Laclau Und Chantal Mouffe.

Subjektpositionen und ‚Anrufungen', also institutionalisierten Rollenmustern, die von den Akteuren verinnerlicht werden (z.B.: ‚Ich bin ein deutscher Arbeiter'). Sie bewirken eine Kanalisierung der politisch-masochistischen Libido zu vorübergehend stabilen Identitäten, die ihren spezifischen Charakter nur im Entgegenstehen zu anderen, ausgeschlossenen Identitäten erhalten. Hinter diesen relationalen Identitätskonstruktionen (‚Wir, die nicht sie sind') stehe noch nicht einmal ein begründendes Prinzip (die ‚materiellen Interessen' oder ‚Blut und Boden' etwa), sie seien letztlich kontingent und einer ständigen Neuverhandlung ihrer Bedeutung ausgesetzt. Die Affektpolitik, die Laclau/Mouffe dabei vorschwebt, ist ein ‚antiessentialistischer' Populismus und linker Nationalismus (oder auch partikularistischer Europäismus): Es soll „anerkannt" werden, „dass die Einheit des ‚Volkes' das Resultat einer politischen Konstruktion ist"[19] und zugleich sollen „nationale Bindungen" und ihre „Affekte" „für demokratische Ziele" mobilisiert werden (S. 149). Diese dürften nicht „den rechtsgerichteten Demagogen überlassen" werden, was erneut die Diagnose bestätigt, Mouffe halte diese nationalistischen Affekte für neutral und beliebig von links besetzbar (S. 150).[20] Die ‚Äquivalenzkette' bzw. ‚Aufzählung' von Elementen (z.B. „die Arbeiterklasse, die Bauernschaft, das Kleinbürgertum, fortschrittliche Fraktionen der nationalen Bourgeoisie"[21] hat dabei „performativen Charakter", weil ihre beanspruchte Einheit „nichts Gegebenes [ist]: sie ist ein Projekt, das politisch aufgebaut werden muß."[22] Das Prinzip, das dabei waltet, die „*Artikulation*" dieser Elemente in einem Diskurs, bedeutet Laclau/Mouffe zufolge, dass

> „[d]ie Einheit zwischen diesen Akteuren [einer Äquivalenzkette] … nicht der Ausdruck eines gemeinsam zugrundeliegenden Wesens [ist], sondern das Resultat politischer Konstruktion und politischen Kampfes."[23]

Dieser Kampf ruft „ein ‚allgemeines Äquivalent' hervor…, in dem das Verhältnis sich als solches symbolisch kristallisiert." Dieses allgemeine Äquivalent besteht aus „national-populare[n] oder popular-demokratische[n] Symbole[n] …, Subjektpositionen, die von denen der Klasse verschieden sind"[24] – eben ‚Volk' oder ‚Nation', es kann aber „auch ein bloßer Name sein – häufig der eines Führers", wie Laclau ausführt.[25] Nehmen wir die oben von Laclau/Mouffe angeführte Kette von Gleichsetzungen, so ist ‚das Volk' oder ‚die Nation' das ‚allgemeine Äquivalent' für „die Arbeiterklasse, die Bauernschaft, das Kleinbürgertum, fortschrittliche Fraktionen der nationalen Bourgeoisie"[26], die im Populismus den ‚Volksfeinden' oder den ‚Eliten' entgegengesetzt werden, die wiederum aus der Äquivalenzkette „transnationales Kapital und die Banken"[27], die ‚korrupte politische Klasse' etc. zusammengesetzt sein kann.

Das Konzept des antiessentialistischen Populismus ist sowohl in sozialtheoretischer als auch politisch-psychologischer Hinsicht hochgradig fragwürdig:

Sozialtheoretisch ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder gibt es Grenzen der Konstruktion dieses Gemeinsamen, die in strukturell bedingten (durchaus historisch wandelbaren) objektiven materiellen (oder ethischen) Interessen und sozialen Identitäten liegen.[28] Das heißt, es muss *vor* der Gleichsetzung bestimmbare Interessenstrukturen geben, die sich einerseits unterscheiden (sonst wäre die Rede von der Verschiedenheit der zu artikulierenden Elemente unsinnig), die andererseits aber „ein Minimum" an Gemeinsamkeit aufweisen (sonst könnte alles mit

Bielefeld 2007, S. 124). Das Modell der Identitätsbildung ist damit ein infiniter Regress diskursiver Konstruktion: In der größeren Schachtel stecken immer wieder kleinere Schachteln, die nichts als weitere Schachteln diskursiver Konstruktion ohne ‚Wesen' enthalten – „Nichts mit was drumrum", wie sich die Band Blumfeld mal ausdrückte („Eine eigene Geschichte" vom Album „L'etat et moi"). Auf den Selbstwiderspruch dieses „Förmchenkonstruktivismus" weist Paul Boghossian hin (Boghossian: Wahrheit (wie Anm. 13), S. 41f.).

19 Mouffe: Paradox (wie Anm. 8), S. 66.

20 Schon in den 1970er Jahren behauptet Laclau (Politik (wie Anm. 17), S. 87), dass ideologische Elemente und Ansprüche „*keine notwendige Klassen-Konnotation haben*". Während z.B. Nicos Poulantzas, an dem Laclau sich damals abarbeitet, meint, Sozialismus sei eine proletarische, Nation eine unverrückbar bürgerliche Forderung, unterstellt Laclau, dass Begriffe wie Nation oder Volk ‚progressiv' oder ‚reaktionär' besetzbar sind. Ausgangspunkt ist die linguistische Erkenntnis de Saussures, dass Signifikant (Bedeutungsträger/Lautbild) und Signifikat (Sinngehalt/Bezeichnetes) in keinem notwendigen Zusammenhang stehen. So kann Laclau zufolge ‚Volk' eben ausgehend von einer völkischen oder einer nichtethnisch-proletarischen Konzeption definiert werden. Die Subjektposition ‚Ich bin ein deutscher Arbeiter' bedeutet von daher jeweils etwas völlig anderes – so meint jedenfalls Laclau. Nebenbei ist zu erwähnen, dass für Laclau nicht nur Volk/Nation, sondern auch Antisemitismus progressiv besetzbar ist (vgl. ebd., S. 87, 190). Spätestens hier wird deutlich, wie fragwürdig die unmittelbare Anwendung linguistischer Erkenntnisse auf historisch-gesellschaftliche Phänomene ist.

21 Laclau/Mouffe: Hegemonie (wie Anm. 18), S. 97.

22 Ebd., S. 99.

23 Ebd., S. 100.

24 Ebd., S. 99.

25 Ernesto Laclau: Warum Populismus. In: Luxemburg, Heft 18, 1/2014. http://www.zeitschrift-luxemburg.de/warum-populismus/

26 Laclau/Mouffe: Hegemonie (wie Anm. 18), S. 97.

27 Chantal Mouffe: „Linkspopulismus ist die Alternative". Die Politologin Chantal Mouffe über die Agonie der Großen Koalition, den neoliberalen Modernisierungskurs der SPD und die Schwierigkeiten eines neuen linken Projekts. In: taz 1.2.2014. http://www.taz.de/!5049599/

28 Vgl. Hartwig Schuck: Wie objektiv sind Interessen? Facetten und Funktionen des Interessenbegriffs in kritischen Analysen sozialer Verhältnisse. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie Bd.1/Heft 2-2014. Schuck unterscheidet *subjektive* Interessen von *positionellen* Interessen und diese wiederum von *ethischen*. Während *subjektive* Interessen individuelle Präferenzen sind, die in der Psyche von Akteuren lokalisiert sind, sind *positionelle* Interessen insofern objektiv, als sie institutionalisierte Verhaltenserwartungen oder strukturelle Zwänge bezeichnen (ebd., S. 308), die sich relativ unabhängig von den Deutungsleistungen der Akteure konstituieren und die sich Akteure bei der Verfolgung subjektiver Interessen zu eigen machen müssen, ohne dass sie diese (die positionellen Interessen) bejahen müssen. „Positionelle Interessen", so Schuck, „unterwerfen die Möglichkeit eines guten Lebens – und nicht selten auch die des nackten Überlebens – sozio-strukturell bedingten Zwecken." (S. 317) Sie bezeugen die „Existenz eines kausalen Einflusses materieller Verhältnisse auf die Bestrebungen und Handlungspräferenzen" von Akteuren (S. 300) und zeigen, dass Interessen nicht „voraussetzungslos produziert [werden] – als gäbe es keine sozialen Bedingungen, sondern nur ‚pure' soziale Praxis, die jederzeit ihre eigenen Motive gleich mitliefert." (S. 314). Es ist also etwa unter kapitalistischen Vergesellschaftungsbedingungen das objektive Interesse eines produktionsmittellosen Menschen, seine Arbeitskraft erfolgreich zu verkaufen (positionelles Interesse aufgrund sozialer Formen), wenn er das Ziel des Überlebens hat (transhistorischer Inhalt des Interesses). Es ist aber im Vergleich dazu subjektiv, ob er seinen Lohn für Laclau-Bücher oder für Bier ausgibt (auch wenn diese Präferenzen selbstredend nicht unabhängig von gesellschaftlichen Faktoren gebildet werden).

allem gleichgesetzt werden und die Äquivalenzkette wäre unendlich und ohne Antagonismus).[29] Dann aber ist wieder so etwas wie ein ‚gemeinsames Wesen' vorhanden.
Oder die handlungsleitenden Interessen der hegemonialen Konstellation werden ausschließlich ‚politisch konstruiert'. Dann bewegen wir uns auf dem Feld weitgehender Beliebigkeit der diskursiven Formung des formlosen politischen Affekt-Teigs. Das Motiv, das zunächst hinter diesen Annahmen steht, ist eine Zurückweisung ökonomistischer Politikauffassungen, die politisches Handeln lediglich als Ausdruck ‚objektiver Interessen' (des Proletariats oder der Bourgeoisie) verstehen, bzw. eines vorpolitischen Volksbegriffs, der einen homogenen ‚wahren Volkswillen' vor allen parlamentarischen, demokratischen Willensbildungsprozessen unterstellt. Diese in vielen Punkten durchaus berechtigte Kritik führt Laclau/Mouffe aber letztlich dazu, sich von dem Begriff objektiver, das heißt sozialstrukturell bedingter Interessen überhaupt zu verabschieden und an deren Stelle die magische Praxis politischer Mythenproduktion und Affektregulation im Anschluss an Georges Sorel zu setzen. Sorel bricht mit dem ökonomistischen Fortschrittsdeterminismus der Zweiten Internationale und setzt an dessen Stelle eine dekadenztheoretische und heroisch-voluntaristische Geschichtsauffassung. Die Ebene der Konstitution kollektiver Akteure ist ihm zufolge nicht die Ökonomie, sondern die kulturell-moralische Ebene, der Mythos. Dieser ist eine in Gestalt von „Schlachtbildern" zum bedingungslosen Kampf motivierende, irrationale ‚Wollung'.[30] Die Einheit der Arbeiterklasse im Sorelschen Sinn konstituiert sich daher nur im unversöhnlichen Engegenstehen zum Bürgertum. Die Klasse, so radikalisieren Laclau/Mouffe den Gedanken Sorels nun aber nochmals,[31] *existiert* nur im Kampf, da „sich ihre Identität nicht mehr auf einen Prozeß der basalen Einheit gründen läßt."[32] Die richtige Einsicht, dass kollektive politische Handlungsfähigkeit nicht schon mit geteilten ökonomischen Positionen garantiert ist, wird hier zu einer bellizistisch-‚antiessentialistischen' Ontologie, die von objektiven materiellen Interessen vollkommen absieht und an deren Stelle soziale Identitäten, Gruppen- und Klassenzugehörigkeiten um ein mythisches ‚Als ob' herum organisiert.[33] Nicht nur „die Möglichkeit einer dichotomen Teilung der Gesellschaft" ist nämlich Laclau/Mouffe zufolge bei Sorel „nicht als ein Datum der sozialen Struktur vorausgesetzt", sondern voluntaristisch-dezisionistisch und affektiv konstruiert.[34] Es ist vielmehr eine heroische Fiktion, nicht eine gemeinsame ökonomische Position, welche die Identität der Klassensubjekte *ganz grundlegend* konstituiert:

> „Der entscheidende Punkt ist – und dies macht Sorel zum tiefschürfendsten und originellsten Denker der Zweiten Internationale, – daß die Identität der sozialen Akteure selbst unbestimmt wird und daß jegliche ‚mythische' Fixierung derselben von einem Kampf abhängt."[35]

Interessen und politische Identitäten sind jetzt *nichts anderes* mehr als Produkte diskursiver Konstruktionen und eines politischen Willens, die zum kollektiven Handeln motivieren sollen. Die politische Repräsentation von Interessen bedeutet nun *nichts anderes* mehr als ihre Hervorbringung durch die Anmaßung ihrer Repräsentation, also einen performativen Akt. So führt die richtige Erkenntnis, dass zwischen ökonomischen Interessen und politischem Handeln kein notwendiger, erst recht kein notwendig revolutionärer Zusammenhang besteht, in einen haltlosen Dezisionismus und Voluntarismus, der meint, dass „es überhaupt keine logische Verbindung zwischen den Positionen in den Produktionsverhältnissen und der Mentalität der Produzenten gibt".[36] Laclaus/Mouffes berechtigte Kritik am ‚ökonomistischen Essentialismus', also an der These, Klassen hätten ein Wesen (eine Identität und Interessenstruktur), das völlig unabhängig davon sei, was die Mitglieder dieser Klassen denken oder tun,[37] kippt um in die falsche Alternative, eine Klasse sei nichts anderes als das, was ihre Mitglieder aktuell denken oder tun. *Strukturen*, die als begrenzende und motivierende Faktoren eine klassenkonstituierende Rolle spielen, werden dabei wegdefiniert. Insofern müssten sie zu der absurden Folgerung kommen, Klassen (und zwar nicht lediglich Klassen *für sich*, sondern *an sich*) bildeten sich erst im Klassenkampf: Und so zeigen Laclau/Mouffe Urs Stäheli zufolge tatsächlich, „wie in einem antagonistischen Konflikt diese Identitäten *hergestellt* und die jeweiligen Interessen der Konfliktparteien *konstruiert* werden."[38] Relata, so ist dagegen festzuhalten, können zwar durch eine Relation neue, eben relationale, Eigenschaften erhalten, aber nicht *vollständig* durch die Relation bestimmt sein. Zudem können Klassen nicht durch den Klassenkampf *hervorgebracht* werden, weil die Tatsache, dass es sich um Klassenkampf handelt, eine Bestimmtheit des Kampfes durch strukturell vorgegebene klassenspezifische Gegensätze voraussetzt.[39] Schließlich wird so getan, als behaupte heute

29 Vgl. Priester: Mystik (wie Anm. 4), S. 114, 127.

30 Vgl. Georges Sorel: Über die Gewalt. Frankfurt/M.1981, S. 30, 35, 41. Auch diese, wie er es selbst nennt, „[i]rrationalistische Theorie unmittelbarer Gewaltanwendung" Sorels hat Schmitt zuerst in die Debatte eingeführt, vgl. Carl Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 8. Aufl. Berlin 1996, S. 80ff. Zur Sorel-Rezeption bei Laclau/Mouffe vgl. die kritische Darstellung von Priester: Mystik (wie Anm. 4), S. 75-92.

31 Vgl. Priester (wie Anm. 4), S. 85ff. die zeigt, dass Laclau/Mouffe Sorels protofaschistische Produzentenethik dezisionistisch zuspitzen.

32 Laclau/Mouffe: Hegemonie (wie Anm. 18), S. 74f.) sowie ebd. Vgl. S. 122f.

33 Vgl. Priester: Mystik (wie Anm. 4), S. 61f., 114f.

34 Laclau/Mouffe: Hegemonie (wie Anm. 18), S. 77. Letztlich gibt es dieser Theorie zufolge überhaupt keine entscheidungsunabhängigen, objektiven Strukturen, Kausalzusammenhänge oder Normordnungen. Jede Ordnung besteht nur durch das ordnungsstiftende Subjekt, das hier, anders als im klassischen theologischen Okkasionalismus, nicht mehr „Gott" genannt wird, sondern „Diskurs". Zum Okkasionalismus insgesamt vgl. Jörg Disse: Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel. Sonderausgabe. Darmstadt 2011, S. 172. Auch dieser Komplex wurde früh von Schmitt in die politische Theorie eingeführt, vgl. Carl Schmitt: Politische Romantik. 6. Aufl. Berlin 1998, 91ff.

35 Laclau/Mouffe: Hegemonie (wie Anm. 18), S. 78.

36 Ebd., S. 123.

37 Wie Marx und Engels an einigen Stellen behaupten: Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: MEW, Bd. 2, Berlin. 12. Aufl. 1990, S. 38.

38 Urs Stäheli: Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: A. Brodocz/G.S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Opladen 2001, S. 203.

39 Produktionsmittelbesitz/Nichtbesitz, Nullsummenrelation von variablem Kapital und Mehrwert, Unbestimmtheit der Länge des Arbeitstages durch die Tauschrelation Arbeitskraft-Lohn.

noch jemand, das ‚Wesen' der Klassen sei eine *unwandelbare* oder geschichtsphilosophisch verbürgte bestimmende Eigenschaft. Anders gesagt: Mit der *unwandelbaren* bestimmenden Eigenschaft tilgen Laclau/Mouffe *jede* identitätsbestimmende Eigenschaft (=Wesen).

Die Rede vom „Fehlen eines letzten Grundes" (S. 25) führt dann letztlich zur Leugnung jeder Motivation menschlichen Verhaltens durch inhaltlich bestimmbare Bedürfnisse und zur Ignorierung der Existenz objektiv gegebener materieller Reproduktionserfordernisse. Hinter dieser Theorie steckt letztlich eine dezisionistische Auffassung der Entstehung von Interessen oder „Ansprüchen"[40], die diese – genau wie Jean Paul Sartre[41] – als Resultate einer grundlosen Wahl begreift. Der Laclau/Mouffe-Interpret Andreas Hetzel bringt dies ebenso treffend wie absurd auf den Punkt:

> „Das Politische gründet … in seinem je konkreten Vollzug; es kennt darüber hinaus keine transzendentalen Bedingungen seiner Möglichkeit, keine ihm selbst vorgängigen Vernunft- oder Rechtsgründe. … Das Politische ruht buchstäblich auf nichts".[42]

Die Implikationen einer dezisionistischen Freiheitstheorie, die weder angebbare sinnliche Bestimmungsgründe menschlichen Verhaltens noch einen kategorischen Imperativ als Grund eines vernunftgeleiteten Willens akzeptiert, hat Terry Eagleton kritisch auf den Punkt gebracht: Sie unterstelle ein

> „postmoderne[s] Subjekt, dessen ‚Freiheit' darin besteht, daß es so tut, als gäbe es keine Begründungen mehr, und das deshalb … in einem Universum treiben kann, das selbst willkürlich, kontingent und aleatorisch ist … Dieses Subjekt ist frei, … weil es bestimmt wird durch einen Prozeß der Unbestimmtheit." Dies aber sei die „Eliminierung des freien Subjekts selbst. Denn es läßt sich hier kaum von Freiheit sprechen, sowenig wie man etwa bei einem im Sonnenlicht tanzenden Staubpartikel von Freiheit sprechen kann."[43]

Michael Hirsch betont ebenfalls das Umschlagen von sozialtheoretischem Indeterminismus in Schicksalsergebenheit:

> „Was epistemologisch wie ein avancierter Indeterminismus aussieht, ist politisch womöglich ein ganz einfacher, konservativer Determinismus oder Evolutionismus. Er bestünde im Axiom der Unmöglichkeit von Freiheit: der Unmöglichkeit einer bewussten und autonomen Bestimmung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Unterwerfung unter eine unbekannte und politisch ungestaltbare Zukunft."[44]

Dadurch, dass in dieser Konfliktontologie selten konkrete Konflikte analysiert werden, entsteht beim Leser zudem eine Art Desorientierungseffekt, der die Bereitschaft verstärkt, den anthropologisierenden Globalthesen von der rationalen Nicht-Entscheidbarkeit und Nicht-Begründbarkeit von Konflikten sowie der „primäre[n] Realität des Streits" und des Antagonismus in allen menschlichen Praktiken Glauben zu schenken. Denn wenn niemals versucht wird, die Ursachen und Gründe konkreter Konflikte zu analysieren, so entsteht auch allmählich der Eindruck, Konflikte und Antagonismen seien eben einfach ‚grund-los' vorhanden (genauso wie das beständige Beharren darauf, ein Sachverhalt sei ‚komplex', den Sachverhalt buchstäblich als identifizierbaren Sachverhalt auflösen und jeden Menschen zum demütigen Schweigen angesichts der hyperkomplexen Welt verdammen kann).

Das Konzept des ‚antiessentialistischen Volksbegriffs' hat zudem fatale politisch-psychologische Konsequenzen: a) Es verharmlost tatsächlich regressive autoritär-masochistische und kollektiv-narzisstische Bedürfnisstrukturen, die als Pseudokompensat gesellschaftlicher Ohnmacht dienen, zu neutralen ‚politischen Affekten'. Die autoritär-masochistische-emotionale Matrix ist dagegen mit Erich Fromm als eine irrationale Reaktionsweise auf gesellschaftlich produzierte Ohnmacht zu dechiffrieren. Statt die ohnmachtsgenerierenden Mechanismen durch politische Praxis zu verändern, passt sich das Individuum diesen Mechanismen an, wenn sie in Gestalt einer Stärke, Schutz und Teilhabe an kollektiver Macht versprechenden Autorität auftreten. Die inneren Konflikte dieses Kollektivs werden abgespalten und projektiv an Dritten bekämpft. Solch ein Affekt-Teig ist also keineswegs in beliebige Diskurs-Förmchen zu bringen;[45] b) Mouffe glaubt, die giftigen nationalistischen und projektiven Feinderklärungen, die in diesen Formen der Identifizierung stecken – von denen sie aufgrund ihrer politischen Anthropologie allerdings keinen klaren Begriff entwickeln kann –, durch den Hinweis auf die Konstruiertheit des Volksbegriffs aushebeln oder ‚zähmen' zu können, will aber zugleich in der Gegenüberstellung von ‚Volk' und ‚Elite' starke Affekte mobilisieren – es bleibt also unklar, wie agonistisch-antiessentialistische Entschärfung und populistische Verschärfung überhaupt vereinbar sein sollen. Dasselbe Problem ereilt Laclaus Idee einer Symbolisierung des populistischen Projekts im Führer

---

40 Laclau: Populismus (wie Anm. 25).

41 Vgl. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1994, S. 753-756. Die impliziten Rekurse auf eine dezisionistische Handlungstheorie im Stile Sartres liegen bereits in Laclau/Mouffe: Hegemonie (wie Anm. 18) auf der Hand, vgl. ebd., S. 193ff.

42 Andreas Hetzel: Der Staat im Diskurs der radikalen Demokratie. In: M. Hirsch/R. Voigt (Hg.): Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken. Stuttgart 2009, S. 236.

43 Terry Eagleton: Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay. Stuttgart/Weimar 1997, S. 56. Vgl. auch die gründliche Kritik am Dezisionismus bei Samuel Klar: Moral und Politik bei Kant. Würzburg 2007, S. 70-80 und Charles Taylor: Was ist menschliches Handeln? In: Ders.: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M. 1999, S. 34, 38. Dabei ist Laclaus/Mouffes Abgrenzung von Positionen, die angeblich behaupten, einen ‚notwendigen' oder ‚letzten Grund' von Konflikten aufgefunden zu haben (manchmal wird gar der Begriff ‚apriorisch' verwendet), ein weiteres Mittel, um die ‚Kontingenz' des Grundes geltend zu machen. Vgl. auch Priester (Mystik (wie Anm. 4), S. 133f.), die zu Recht feststellt, dass Laclau „einen logisch ableitbaren Verhaltensautomatismus" konstruiert, um „daraus im Umkehrschluss die radikale Indetermination des Sozialen" zu folgern. Die Frage ist allerdings, ob Mouffe mit der Unterstellung eines Unterwerfungstriebes nicht letztlich – und dazu noch auf eine besonders krude naturalistische Weise – selbst wieder die Angabe eines ‚letzten Grundes' betreibt.

44 Hirsch: Libertäre Demokratie (wie Anm. 4), S. 196.

45 Vgl. dazu Erich Fromm: Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 1. München 1989 sowie Leo Löwenthal: Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. In: Ders.: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus. Frankfurt/M. 1990. Vgl. dazu auch Lars Rensmann: Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin-Hamburg 1998 sowie Jan Weyand: Adornos kritische Theorie des Subjekts. Lüneburg 2001, Teil 3.

(Peronismus, Hitlerismus), der sowohl die Affekte der Massen bündeln, aber dennoch ein ‚bloßer Name' sein soll;[46] c) und schließlich beinhaltet das Konzept keine Gesellschaftstheorie, die fetischistisch mystifizierte von rationalen Formen der Kapitalismusanalyse unterscheiden könnte und weist damit gleich mehrere offene Flanken zu rechtspopulistischen Ideologien und Strategien auf – bezeichnend ist hier insbesondere die Verwechslung von Kapitalismuskritik mit ‚Antiplutokratismus'.[47] So kommt Laclau bereits in den 1970er Jahren auf die Idee, das Ressentiment der Nazis gegen die ideologischen Konstrukte des jüdischen Finanzkapitals und der Plutokratie sei ein halber Antikapitalismus, den man nur noch ausweiten müsse.[48] So wettert nicht nur, wie gezeigt, Mouffe gegen „transnationales Kapital und die Banken", im Linksschmittianismus, aber auch im Linksspopulismus generell grassiert heutzutage die Rede vom Gegensatz der „99 percent" des „rest of us" zu „the rich", für deren „financial enjoyment" ‚wir' ausgebeutet würden.[49] Dieser Populismus ist, wie Felix Breuning treffend feststellt, keineswegs „eine bloße Form". Nicht zufällig seien

> „die Mobilisierungsbegriffe des Front National […] dieselben […] wie die von Podemos: Das Volk (le peuple) gegen die Kaste (la caste), die Heimat gegen die internationalen Finanzen."[50]

Diese willkürliche, politischer Mythenproduktion à la Georges Sorel folgende Konstruktion von Äquivalenzketten und die mit ihr einhergehende populistische ‚Gegner'erklärung führt letztlich mindestens zur Verwischung sozialwissenschaftlicher Begriffe und zur Verschleifung ökonomisch-gesellschaftlich bedingter Interessengegensätze, im schlimmsten Fall aber zur Verabschiedung emanzipatorischer Positionen zugunsten kollektivistisch-repressiver Politik.

46 Vgl. dazu kritisch Priester: Mystik (wie Anm. 4), S. 61, 131.

47 Dass der Antiplutokratismus ein generelles Kennzeichen des Links- wie Rechtspopulismus ist, zeigt Karin Priester: Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon. Frankfurt/M.-New York 2012, S. 183, 211, 223ff. Ein extremes Beispiel für solche offenen Flanken ist in Deutschland inzwischen die Position Sahra Wagenknechts, deren fetischistischer Antikapitalismus mit einer moralisierenden Unterscheidung von schaffendem und raffendem Kapital (‚Unternehmer' vs. ‚Kapitalist'), einer Reduktion kapitalistischer Profitlogik auf ‚Zinsknechtschaft' und kleinbürgerlich-liberalistischen Ideologemen vom selbsterarbeiteten Eigentum arbeitet, der zudem mit fragwürdigen Appellen an die Gefühle der einfachen Leute verbunden wird. Vgl. Sahra Wagenknecht: Sahra Wagenknecht über das Ende des Kapitalismus. http://www.deutschlandfunk.de/re-das-kapital-5-6-sahra-wagenknecht-ueber-das-ende-des.1184.de.html?dram:article_id=370810 2016. Auch auf Wagenknecht trifft zu, was Zeev Sternhell und andere in Die Entstehung der faschistischen Ideologie. Von Sorel zu Mussolini. Hamburg 1999, S. 311 über den Antiplutokratismus des Querfrontlers Hendrik de Man sagen: „Das ist … eine Variante der Allianz aller ‚Produzierenden' gegen die ‚Schmarotzer' … so verlief seit Jahrhundertbeginn einer der großen Wanderwege von der Linken zum Faschismus."

48 Vgl. Laclau: Politik (wie Anm. 17), S. 105, 111f.; zur Kritik: Ingo Elbe: Politische Macht, Faschismus und Ideologie. Ernesto Laclaus Auseinandersetzung mit Nicos Poulantzas. In: A. Hetzel (Hg.): Radikale Demokratie. Zum Staatsverständnis von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau. Baden-Baden 2017.

49 Jodi Dean zitiert nach Banu Bargu: The Predicaments of Left-Schmittianism. In: South Atlantic Quarterly 113:4, Fall 2014, S. 718.

50 Felix Breuning: Neues Volk mit alten Feinden. Eine Kritik der postmarxistischen Politik von Podemos. In: Jungle World Nr. 12. https://jungle.world/artikel/2017/12/neues-volk-mit-alten-feinden.

Liberalismus, Rechtspopulismus und Terror – Dampfkessel und Ventil

Wie erklärt Mouffe sich ausgehend von diesem sozialontologischen Modell das Entstehen des Rechtspopulismus? Populismus besteht für Mouffe nicht bloß in dem Appell an das Volk, sondern in einer spezifischen Art und Weise dieses Appells, nämlich einer Etablierung der Wir-Sie-Unterscheidung in Form einer „Opposition zwischen ‚dem Volk' und den ‚Konsens-Eliten'". (S. 89)[51]. Die individualistisch-rationalistische und konsensorientierte Politik des Liberalismus verhindere die Entstehung starker Wir-Sie-Konstellationen, die alternative hegemoniale Projekte zur Auswahl stellen. Die von Mouffe immer als naturgegeben unterstellten politisch-masochistischen Selbstunterwerfungsaffekte könnten deshalb nicht entweichen, stauten sich auf und suchten sich das erstbeste Ventil in Gestalt des rechtspopulistischen Angebots eines Wir-Sie-Gegensatzes. Mouffes Erklärungsansatz besteht also in einem schlichten Dampfkessel-und-Ventil-Modell, das zudem weniger aus empirischer Analyse als unmittelbar aus ihren politanthropologischen Prämissen abgeleitet ist.
Schauen wir uns das näher an: Mouffe sieht die Ursache des Aufstiegs des „Rechtspopulismus" in den „Defizite[n] der arrivierten politischen Parteien". „Die Rechtsparteien", behauptet sie, „hatten immer dann Zulauf, wenn zwischen den traditionellen demokratischen Parteien keine deutlichen Unterschiede mehr erkennbar waren." (S. 87) Daher „konnten rechtsextreme Demagogen […] dem Wunsch nach einer Alternative zum stickigen Konsens Ausdruck geben." So habe Jörg Haiders FPÖ Erfolg gehabt, weil sie gegen die gut 50jährige Alleinherrschaft der großen Koalition aus ÖVP und SPÖ „die Themen der Volkssouveränität mobilisieren" (S. 88) konnte, die inhaltlich „alle[n] guten Österreicher[n]" zukommen sollte – den „hart arbeitende[n] Menschen und Verteidigern der nationalen Werte" –, im Gegensatz zu den

> „an der Macht befindlichen Parteien, den Gewerkschaften, Bürokraten, Ausländern, Linksintellektuellen und Künstlern, die alle als Hindernisse für eine wirkliche demokratische Diskussion dargestellt wurden".

Durch diese Repräsentation des ‚wahren' Volkes in Gestalt der oben genannten Äquivalenzkette habe Haider einen „mächtigen Pol kollektiver Identifikation" (S. 89f.) in Form eines „‚Anti-Establishment'-Pol[s]" geschaffen.
Empirisch stellt sich angesichts von Mouffes Erklärungsansatz die Frage, warum die bloße Tatsache der Dauerherrschaft einer Partei oder großen Koalition erst nach 50 Jahren diesen Protest hervorrufen soll? Es müsste zumindest die inhaltliche politische Ausrichtung, also das, was von der Koalition als alternativlos hingestellt wird, berücksichtigt werden. Es müsste auf die spezifischen

51 Diese Unterscheidung wird in früheren Schriften als die von „populare[r]" und „demokratische[r] Subjektposition" (Laclau/Mouffe: Hegemonie (wie Anm. 18), S. 172) formuliert: Während es bei demokratischen Subjektpositionen „eine Verminderung der dem Antagonismus anhaftenden negativen Ladung" (ebd.) gebe, kämen „populare Kämpfe nur im Fall von Relationen extremer Äußerlichkeit zwischen den herrschenden Gruppen einerseits und dem Rest der Gemeinschaft andererseits vor" (S. 174). Auch hier bleibt es rätselhaft, wie in solchen Fällen „extremer Äußerlichkeit" zugleich noch eine agonal-integrative Perspektive durch ein gemeinsames Band möglich sein soll. Anders gesagt: Wenn Mouffe ihren Agonismus will, muss sie den Populismus aufgeben, wenn sie Populismus will, muss sie den Agonismus verabschieden.

Interessen und Bedürfnisse der Klassen und Akteure bezuggenommen werden. Dann wäre allerdings nicht mehr der politanthropologische Formalismus des bloßen Fehlens von Alternativen und Streitmöglichkeiten zwischen ihnen überhaupt der Grund für „Frustration“ (S. 93). Für Mouffe muss es schlicht unerklärlich bleiben, dass Menschen mit einer Konsens-Politik zufrieden sein können, weil diese ihre materiellen Bedürfnisse befriedigt.[52]
Es ist bezeichnend, dass Mouffe im Rahmen ihrer Analyse des Rechtspopulismus dessen inhaltliche Komponenten völlig ignoriert und hinter dem formalistischen Populismus-Mechanismus der Wir/Sie-Konstruktion gegen die „Konsens-Eliten“ verbirgt. Dass rechte Akteure stets mit magischem Führerkult, personalisierender und Herrschaftsverhältnisse in keiner Weise in Frage stellender ‚Korruptions'kritik sowie kollektiv-narzisstischen nationalistischen Identifikationsangeboten Punkten, bleibt außen vor oder wird, wie im Falle des letzten Motivs, schlicht als unvermeidlich und selbstverständlich für ‚das Politische' unterstellt. So behauptet Mouffe apodiktisch, dass die oben beschriebene autoritär-masochistische „kollektive Dimension aus der Politik nicht eliminiert werden kann“. „Im Unterschied zu denen“, schreibt sie,

> „die glauben, Politik könne auf individuelle Motivationen reduziert werden, wissen die neuen Populisten ganz genau, daß Politik immer in der Schaffung eines von einem ‚Sie' unterschiedenen ‚Wir' besteht, also die Schaffung kollektiver Identitäten erfordert. Daher die starke Anziehungskraft ihres Diskurses, der kollektive Formen der Identifikation mit ‚dem Volk' anbietet.“ (S. 92).

Es gibt Mouffe zufolge also eine neutrale kollektive Affektstruktur, die, wenn ihr die Möglichkeit der Identifikation mit einem gegen ein „Sie“ gerichtetes „Wir“ entzogen wird, sich ein neues Ventil sucht, das beliebig entweder vom rechten oder linken Populismus definiert werden kann, je nachdem wie geschickt Diskurs- und Affektpolitik betrieben wird. Eine Emanzipation von diesen regressiven Affektstrukturen wird nicht einmal mehr in Betracht gezogen. Es bleibt die Propaganda für eine Wahrheit, die keine mehr sein kann, sondern lediglich ein alternatives Unterwerfungsangebot.[53] So ist es auch kein Zufall, dass Mouffe sich häufig einer Dompteurs- und Schöpfungsmetaphorik bedient, wenn es darum geht, wie die Diskursregisseure und -ingenieure der Marke Laclau/Mouffe mit dem Volk umgehen sollen: So ist vom „[E]ntschärfen“, ‚Zähmen' (S. 29)[54] und ‚Erzeugen' (S. 92)[55] die Rede, das affektgeleitete Volk erscheint also wahlweise als Bombe, Tier oder Kreatur.
Die liberalistische Reaktion auf den Rechtspopulismus verurteilt Mouffe mit scharfen und für das Verständnis ihres Weltbildes durchaus aufschlussreichen Worten, denn sie erweist sich auch hier als gelehrige Schülerin, ja blinde Apologetin des faschistischen Politontologen Carl Schmitt:
Die Reaktion der „postpolitischen Konsenskräfte“ auf den Rechtspopulismus beschreibt Mouffe als „typisch liberale Taschenspielerei“ einer moralischen Gegnerschaft gegen „böse Rechtsextremisten“, die ihren politischen Charakter leugne. Nun könnte man zwar die „moralistische Reaktion auf den Aufstieg des Rechtspopulismus“ (S. 96f.) durchaus sinnvoll kritisieren, z.B. indem man darauf hinwiese, dass es inhaltliche Überschneidungen zwischen den ‚guten Demokraten' und den ‚bösen Rechtsextremisten' gibt oder indem man statt ausschließlich moralischer wissenschaftliche Argumente vorbrächte, die die Konsequenzen der politischen Programme der Rechtspopulisten aufzeigen. Allerdings hat Mouffe an einer solchen Kritik offenbar wenig Interesse. Sie kritisiert den moralistischen Diskurs nicht in dieser Hinsicht als heuchlerisch (also nicht wirklich moralisch), sondern sie verteufelt schlicht jede Form moralischer Kritik im Stile des ‚Gutmenschen-Bashings' („perverse[r] Mechanismus“, „militante Presse“, „unglaubliche Dämonisierungskampagne“ (S. 97)) und der zynischen ‚jeder hat doch Dreck am Stecken'-Volksweisheit: „Man versichert sich des eigenen Gutseins, indem man das Böse bei den anderen brandmarkt. Andere zu denunzieren ist immer eine machtvolle und einfache Möglichkeit gewesen, sich eine großartige Vorstellung vom eigenen moralischen Wert zu verschaffen.“ (S. 97f.).
Konsequenz der Moralisierung der Politik, also des Wir-Sie-Gegensatzes im Vokabular der moralischen Verurteilung, sei die Konstruktion von Antagonismen, „die keine agonistische Gestalt annehmen“ (S. 99) können, die Konstruktion eines „absoluten Feindes“ (S. 100), mit dem „keine agonistische Diskussion möglich“ ist und der „beseitigt werden“ müsse. (S. 99) Mouffe kann sich die Zuschreibung des Bösen zu menschlichen Handlungen oder Absichten offenbar ausschließlich als ‚essentialistische' Dämonisierung vorstellen, die den böse Handelnden ein unverfügbares böses Wesen unterstellt. Es verwundert nicht, dass Mouffe, wie ihr Vorbild Schmitt, nicht nur jede moralische Kritik delegitimiert, sondern dass sie auch noch behauptet, die moralisierende Kritik wolle den Gegner „beseitig[en]“ und sie unterstelle, dieser leide an „einer Art ‚moralischer Krankheit'“ (S. 100).[56] Doch es sind gerade populistische Bewegungen, die zu manichäischen und moralisierenden Konstruktionen greifen, in denen die ‚Eliten' als „korrupt, käuflich, gierig, skrupellos oder heuchlerisch“[57] denunziert werden und es sind meist die Rechtspopulisten, die ihre Gegner rassistisch und völkisch als degenerierte Elemente bezeichnen, die als ‚Volksfeinde' aus der Volksgemeinschaft ausgeschlossen, wenn nicht gar ausgemerzt werden müssten. Allerdings gerieren sich die jede Diskussion verweigernden Rechtspo-

52 Es kann hier nicht die Aufgabe sein, eine Erklärung der komplexen Ursachen des Aufwallens des Populismus zu geben. Vgl. dazu Priester: Populismus (wie Anm. 47), S. 237ff. Zur Kritik verbreiteter politikwissenschaftlicher Erklärungsversuche, insbesondere solcher, die mit dem „Postdemokratie“-Theorem arbeiten, das dem von Mouffe verwendeten Ansatz nahekommt, vgl. Jan-Werner Müller: Was ist Populismus? Ein Essay. 2. Aufl. Berlin 2016, S. 98-110.

53 Bereits in Laclaus Adaption von Althussers Theorie der Subjektkonstitution durch ‚Anrufung' wird Emanzipation als verkennende Unterwerfung, damals noch unter ein kommunistisches Kollektiv, gedacht: Laclau betont, es gebe auch „Ideologien der beherrschten Klassen“, in denen der „Mechanismus der Selbst-Unterwerfung des Individuums“, der „ethische Zwang“ durch Anrufung als Subjekt, revolutionären Interessen dienen könne (Laclau: Politik (wie Anm. 17), S. 191). Auch hier würden Individuen als Subjekte angerufen, was gemäß den von Laclau ja ausdrücklich geteilten Althusserschen Prämissen bedeuten würde, dass hier eine Identifizierung als Verkennung sowie eine Unterwerfung praktiziert würden.

54 „Was könnte für eine ‚gezähmte' antagonistische Beziehung konstitutiv sein … ?“; „den potentiellen Antagonismus in den gesellschaftlichen Beziehungen entschärfen“.

55 „Notwendigkeit über demokratische Kanäle Leidenschaften zu erzeugen“.

56 Bezeichnenderweise ist es Mouffe selbst, die dem antipopulistischen Moralismus „perverse“ Mechanismen (97) unterstellt.

57 Priester: Mystik (wie Anm. 4), S. 179.

pulisten genau im Stile von Mouffes Moralismuskritik als Opfer moralischer Denunziation und Verweigerung der Meinungsfreiheit[58] – auch daher ist es wohl kein Wunder, wenn Mouffe von dieser Seite mit einigem Wohlwollen rezipiert wird.[59]

Worin sich die moralische von der politischen Gegnerschaft unterscheidet, bleibt an dieser Stelle offen, ja es entsteht der Verdacht, dass Mouffes Politikbegriff ähnlich leer ist, wie der von Schmitt. Dies bestätigt jedenfalls Mouffes Hinweis, Schmitt habe betont, „die Freund-Feind-Unterscheidung" müsse „in politischer Weise vorgenommen werden […], nicht auf der Grundlage von Ökonomie oder Ethik." Nun ist aber doch „die Freund-Feind-Unterscheidung […] ‚differentia specifica' des Politischen" (S. 101) und daher dreht sich der Hinweis im Kreise. Bei Schmitt geht es dann um die Möglichkeit des Tötens und Getötetwerdens (Antagonismus), die nicht ethisch oder ökonomisch begründet werden dürfe, bei Mouffe um Konflikte (Agonismus), die jeden Inhalts beraubt zu sein scheinen.

Der schmittianische Furor von Mouffes Moralismuskritik wird noch deutlicher, wenn man ihre Erörterungen zum (vornehmlich islamistischen) Terrorismus berücksichtigt. In gleicher Manier wie den Liberalismus im Innern kritisiert Mouffe nämlich die ‚Moralisierung' der Außenpolitik seitens der USA nach dem 11. September.[60]

Schmitt behauptet, die Kriegsfeindschaft oder die universalistische Idee eines gerechten Krieges im Namen der Menschheit sei wörtlich betrachtet unmöglich und normativ betrachtet lediglich eine Verschleierung partikularer imperialistischer Ziele, führe zur Entmenschlichung des Feindes und zu einem totalen Vernichtungskrieg bis zur „äußersten Unmenschlichkeit".[61] Kriege im Namen der Menschheit hätten daher einen „besonders intensiven politischen Sinn".[62] Diese Behauptungen, die von Mouffe umstandslos geteilt und propagiert werden,[63] sind aber auf mehreren Ebenen unhaltbar: a) Schmitt nimmt damit gerade den universalistischen Begriff von Menschheit in Anspruch, dessen Gültigkeit er leugnet. Welchen Sinn soll sonst der Begriff der Unmenschlichkeit haben? b) Schmitt zieht suggestiv zweierlei Menschheitsbegriffe zusammen – einen empirischen und einen intelligiblen oder normativen. Tatsächlich ist es im Schmittschen Sinne nicht möglich, dass die empirische Menschheit ‚auf Erden' Krieg (gegen sich selbst) führt. Nichtsdestotrotz können aber ‚Feinde der Menschheit' (oder ‚Verbrechen gegen die Menschheit') bekämpft werden, die den normativ universellen Charakter der Gattungseinheit (verstanden als allen Menschen gleichermaßen zukommende Ansprüche auf Achtung ihrer Würde) durch partikulare, z.B. rassistische oder antisemitische, Ideologien aufsprengen wollen.[64] Es ist nicht einsichtig, dass die Bekämpfung von Verbrechen gegen die ‚Menschheit' den Anspruch auch der in dieser Weise als ‚Feinde der Menschheit' Definierten auf menschliche Würde leugnet. Gefordert wird von ihnen vielmehr die Aufgabe der exklusiven Beanspruchung bestimmter Rechte, zur Vernichtung freigegeben sind sie jedenfalls dadurch keineswegs. c) Schmitt ignoriert, dass universalistische Kriegslegitimationen zumindest die Möglichkeit immanenter Kritik menschenrechtsfeindlicher Praktiken bieten und auch eine „gewaltlimitierende Funktion"[65] aufweisen können, die Totaldenunziation und abstrakte Negation universeller Normen dagegen regelmäßig zu einer Gewaltenthemmung geführt hat, wie sie z.B. im zweiten Weltkrieg seitens der Deutschen vollzogen wurde. Schließlich war es eine Ideologie des selbstbewussten Partikularismus, für den Schmitt plädiert, mit dem die deutsche Seite den Krieg als Vernichtungskrieg geplant und durchgeführt hat.[66]

Das Ventil- und Dampfkesselmodell, das Mouffe schon zur ‚Erklärung' des Aufkommens des Rechtspopulismus diente, wird jetzt auf die internationalen Beziehungen übertragen und gegen die „Illusionen der universalistischen Menschenfreunde" (S. 108) ins Feld geführt. Der Terror wird hier im Wesentlichen als Reaktion auf die „Hegemonie einer einzigen Hypermacht", der USA, und ihrer moralischen Delegitimierung aller gegen ihr Konzept der „westlichen" Lebensweise gerichteten „gesellschaftspolitischen Modelle" zurückgeführt: „Unbestreitbar", meint Mouffe, „floriert der Terror oft dann, wenn es keine legitimen politischen Kanäle für den Ausdruck von Unzufriedenheit gibt." (S. 106) Islamistischer Terror wird als bloße Reaktion auf die Zerstörung nichtwestlicher „Kulturen und Lebensformen" durch die Ausweitung des „westlichen Modells" präsentiert:

> „Es ist höchste Zeit, aus dem Traum von der Verwestlichung aufzuwachen und die forcierte Universalisierung des westlichen Modells als Irrweg zu Frieden und Wohlstand zu enttarnen, der zu immer blutigeren Reaktionen jener führt, deren Kulturen und Lebensformen mit diesem Prozeß zerstört werden." (S. 113f.)[67].

58 Vgl. Liane Bednarz: Aggressives Opfersprech. https://causa.tagesspiegel.de/kolumnen/liane-bednarz/aggressives-opfersprech.html.

59 Vgl. Felix Menzel: Feindbestimmung mit progressivem Populismus. In: http://www.sezession.de/49592/feindbestimmung-mit-progressivem-populismus.html sowie – in Reaktion auf den auf diesem Text basierenden Vortrag: Benedikt Kaiser: Querfrontpotential? Populismus bei Mouffe und Laclau. In: Sezession Nr. 79, August 2017.

60 Vgl. den folgenden Absatz auch in Ingo Elbe: Der Zweck des Politischen. Carl Schmitts faschistischer Begriff der ernsthaften Existenz. In: associazione delle talpe/Rosa Luxemburg-Initiative Bremen (Hg.): Maulwurfsarbeit III. Einführungen in die materialistische Staatskritik, Berlin.http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Der_Ernstfall.pdf.

61 Schmitt: Begriff (wie Anm. 2), S. 55.

62 Ebd., S. 55.

63 Vgl. Mouffe: Über das Politische (wie Anm. 1), S. 101-105 sowie Hetzel: Staat (wie Anm. 42), S. 177, 182; und ders.: Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie. In: Th. Bedorf/K. Röttgers (Hg.): Das Politische und die Politik. Frankfurt/M. 2010, S. 240f.

64 Daher ist auch der Hinweis Mouffes mehr als opak, Schmitt kritisiere den „Anspruch des Liberalismus auf umfassende Inklusivität" und zeige, dass es „keine Inklusion ohne Exklusion" gebe. (S. 103).

65 Herfried Münkler: Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion. Weilerswist 2002, S. 208.

66 Vgl. Alain Finkielkraut: Die Niederlage des Denkens. Hamburg 1989, S. 49f., Karin Priester: Rassismus und kulturelle Differenz. Münster 1997, S. 41f. sowie Raymond Aron: Clausewitz. Den Krieg denken. Frankfurt/M. 1980, S. 525f.: „Ludendorff-Hitler […] allein geben dem eine genaue Bedeutung, was Carl Schmitt ‚absolute Feindseligkeit' nennt – was weder die Verfasser des Versailler Vertrags gemacht haben noch die Marxisten-Leninisten oder die Sieger des Zweiten Weltkriegs im Westen. Ludendorff und Hitler erheben die Rassengemeinschaft zum Gegenstand der Geschichte und sehen die Feinde dieser Rassengemeinschaft als überhistorische Feinde des deutschen Volkes, ja sogar aller Völker. Ich sage, daß diese Feindschaft und nur sie allein das Wort absolut verdient, weil sie logischerweise zum Massaker oder Völkermord führt."

67 Konsequenterweise kritisiert sie nicht nur Habermas, sondern auch Rortys nicht-rationalistischen liberalen Universalismus (S. 115f.), der durch ökonomischen Wohlstand und Erziehung zum Mitgefühl die Überredung zum westlichen Modell bewerkstelligt sieht. Auch Laclau

Ungeachtet der vagen Formulierung vom ‚westlichen Modell' fragt man sich, wie man sich das vorstellen soll: Die Taliban, unzufrieden damit, dass Frauen, Atheisten, Musikfans und Schwule sich von ihren repressiven, lebensfeindlichen und gewaltsam durchgesetzten Regeln befreien wollen, haben keine ‚legitimen politischen Kanäle' mehr, um diese Unzufriedenheit zu artikulieren, weil die USA ihre Lebensweise als islamistische Barbarei bekämpft? Dass der dschihadistische Terror etwas mit der „narzisstischen Krise"[68] in der islamischen Welt nach dem Niedergang des islamischen Imperialismus zu tun haben könnte und damit durch eine spezifische Variante autoritärer Charakterstrukturen und deren kollektiv-narzisstischer Kränkung aufgrund der verhinderten Einlösung des Versprechens eigener Überlegenheit und buchstäblichen Herrenmenschentums vermittelt wäre, das kommt Mouffe nicht in den Sinn.[69] Der Westen, speziell die USA, sind wie immer an allem schuld. Positiv gewendet bedeutet Mouffes Kritik an der „Schaffung einer einheitlichen Welt nach westlichem Modell" (S. 108) und am „liberalen Universalismus […], der sich im Namen der Menschenrechte das Recht und die Pflicht anmaßt, der Welt seine Ordnung zu oktroyieren" (S. 103), ein kulturrelativistisches Plädoyer für „echte[n] Pluralismus" (S. 107) und „einheimische Demokratiemodelle" (S. 169).[70] Wie ihre Zauberformel – „Fehlt ein echter Pluralismus, können Antagonismen nicht agonistisch, d.h. legitim, zum Ausdruck kommen" (S. 107) – auf internationaler Ebene positiv gewendet werden soll, also z.B. eine auf Weltherrschaft ausgerichtete islamistische Bewegung in ‚agonale', nicht antagonistische Beziehungen zum ‚Westen' treten könnte, bleibt unerfindlich. Mouffes Problem ist es, als glückliche Bewohnerin des von ihr ob seines universalistischen Anspruchs so verachteten Westens, jedenfalls nicht, von Glaubensfanatikern in eine Geschlechterapartheid gedrängt, bei Ehebruch gesteinigt oder aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen zu werden. Schließlich gilt auch hier, wie im Falle des auf den Rechtspopulismus angewendeten Dampfkessel-Modells, dass keineswegs die unipolare Weltordnung per se die Ursache für den Terror ist, was schon an der bipolaren Weltordnung des kalten Krieges und ihrer ausgedehnten ‚Kultur' terroristischer Gewaltakte zu ersehen ist. Dass die gesellschaftlichen und ideologischen Entstehungsgründe für Rechtsradikalismus und islamistischen Terror zugunsten des formalistischen Dampfkesselmodells völlig ignoriert werden, wiegt allerdings am schwersten.

Wenn man sich die weitgehend auf der Sozialontologie eines Carl Schmitt basierenden Ausführungen Mouffes vergegenwärtigt, dann wird klar, warum sie die Erfolge des Rechtspopulismus (wenigstens unter anderem) nicht aus einer regressiven, gesellschaftlich entstandenen autoritären Charakterstruktur erklären mag: Sie teilt offenbar wesentliche Bestandteile eines aus dieser Charakterstruktur entstandenen Menschen- und Weltbildes und naturalisiert sie daher. Damit wird auch klar, dass die Strategie einer linkspopulistischen ‚Affektpolitik' auf einer theoretischen Basis ruht, die Links- wie Rechtspopulismus gemeinsam ist – die Verheißung regressiver, autoritär-masochistischer Triebbefriedigung und der Hass auf den Westen, d.h. hier: den individualistischen Rationalismus.[71]Es ist übrigens keineswegs so, dass diese Gemeinsamkeiten im heutigen Linksschmittianismus verschwiegen würden – so proklamiert dessen Vertreterin Banu Bargu in einem apologetischen Artikel über den „Left-Schmittianism" eine „productive convergence of the far Right and the far Left".[72]

Schluss

Es sollte klar geworden sein, dass ich den Genitiv in der Überschrift ‚Sozialphilosophie des autoritären Charakters' auch als Genitivus subjektivus verstehe. Mouffe trifft mit ihrem Verweis auf die Affektbasis kollektiver Identifikationen und Feinderklärungen zwar etwas, durch ihre Naturalisierung dieser Basis, durch die Abwesenheit einer historischen Sozialpsychologie und einer ökonomiekritischen Gesellschaftstheorie mutiert diese Diagnose aber selbst zur regressiven Ideologie und manipulativen politischen Programmatik – zu einem Versuch, „eine instrumentelle Einstellung gegenüber den unaufgeklärten Bewußtseinspotenzialen beizubehalten und sie lediglich in den Dienst der ‚richtigen Sache' zu stellen."[73]

Was bei Mouffe vermittlungslos gesetzt und affirmiert ist, wird bei Erich Fromm und in der an ihn anschließenden Kritischen Theorie Theodor W. Adornos und Leo Löwenthals zum Gegenstand historisch-spezifischer Erklärungen. Diese Theorien und empirischen Untersuchungen wurden in den 1930er/40er Jahren formuliert, um die Entstehung faschistischer Haltungen in der Bevölkerung zu ermitteln und eine Erklärung für das Ausbleiben rationaler Reformen oder einer sozialistischen Revolution in den entwickelten kapitalistischen Staaten zu finden. Ich schließe mich allerdings der Position einer ganzen Reihe von Wissenschaftlern an, die die Untersuchungen der Kritischen Theorie als weit über diesen speziellen historischen Anlass hinaus relevant erachten. Denn egal wie man die Konjunkturen des Populismus in modernen Gesellschaften er-

wendet sich gegen die Verallgemeinerung des westlichen liberaldemokratischen Modells, was bei ihm zur Apologie autoritärer, sozialpaternalistischer Präsidialsysteme nach dem Muster eines Hugo Chavez führt (vgl. Laclau: Populismus (wie Anm. 25)).

68 Dan Diner: Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin 2007, S. 17.

69 Das „Überlegenheitsgefühl des Islam", der auch irdische Vorherrschaft „als Kriterium und entscheidende[n] Beweis für die Überlegenheit des islamischen Glaubens" verheißt, wird durch den endogen verursachten Niedergang des eigenen Imperiums, den darauf folgenden westlichen Kolonialismus und durch die jüdische Unabhängigkeit im Gestalt des Staates Israel irritiert: Es ist nicht die ‚Unterdrückung' als solche, sondern das durch ein kollektiv-narzisstisches Deutungs- und Bedürfnismuster hindurch wahrgenommene historische Geschehen (das nicht nur im repressiven Kolonialismus und Rassismus, sondern auch in der Möglichkeit der Befreiung des Individuums aus der repressiven umma besteht), das antiwestliche und antisemitische Ressentiments verstärkt: „Denn daß es einem Dhimmi-Volk gelang, im Herzen der arabischen Welt einen souveränen Staat zu errichten, mußten die Moslems als unerträgliche Kränkung ihres Stolzes empfinden." (Robert Wistrich: Der antisemitische Wahn. Von Hitler bis zum Heiligen Krieg gegen Israel. Ismaning bei München 1987, S. 311f.). Vgl. auch Richard Landes: Edward Said and the Culture of Honour and Shame: Orientalism and Our Misperceptions of the Arab-Israeli Conflict. In: Israel Affairs, Vol. 13, No. 4. 2007, S. 847ff. sowie Nagel: Allah (wie Anm. 5), S. 59f., 63ff.

70 Vgl. auch S. 108f., wo der „Pluralismus" an die Stelle „weltweiter Durchsetzung" der „westlichen Demokratien" tritt.

71 Auf politikwissenschaftlicher Ebene stellt Albrecht von Lucke: Links wie Rechts: Die strukturelle Identität der Populismen. In: spw, Heft 215, Ausgabe 4/2016 daher zu Recht starke Gemeinsamkeiten von Links- und Rechtspopulismus fest.

72 Bargu (wie Anm. 49), S. 726.

73 Helmut Dubiel: Vorwort. In: Ders. (Hg.): Populismus und Aufklärung. Frankfurt/M. 1986, S. 10.

klärt, mit einer „konstante[n] Nachfrage nach Populismus" muss man offenbar rechnen, das betonen sogar der Sozialpsychologie fernstehende Politologen.[74] Die beste Erklärung dieses systemisch erzeugten Nährbodens populistischer Konjunkturen bietet immer noch die Theorie des autoritären Charakters. Laclau und Mouffe hingegen erklären nicht nur nichts, sie sind auch politisch Teil des Problems der autoritären Barbarei, nicht seiner Lösung.

Literatur

Aron, Raymond (1980): Clausewitz. Den Krieg denken. Frankfurt/M.

Bargu, Banu (2014): The Predicaments of Left-Schmittianism. In: South Atlantic Quarterly 113:4, Fall 2014.

Bednarz, Liane (o.J.): Aggressives Opfersprech. https://causa.tagesspiegel.de/kolumnen/liane-bednarz/aggressives-opfersprech.html

Boghossian, Paul (2013): Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Frankfurt/M.

Breuning, Felix (2017): Neues Volk mit alten Feinden. Eine Kritik der postmarxistischen Politik von Podemos. In: Jungle World Nr. 12. https://jungle.world/artikel/2017/12/neues-volk-mit-alten-feinden

Diner, Dan (2007): Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin.

Disse, Jörg (2011): Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel. Sonderausgabe. Darmstadt.

Dubiel, Helmut (1986): Vorwort. In: Ders. (Hg.): Populismus und Aufklärung. Frankfurt/M.

Eagleton, Terry (1997): Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay. Stuttgart/Weimar.

Elbe, Ingo (2015): Der Zweck des Politischen. Carl Schmitts faschistischer Begriff der ernsthaften Existenz. In: associazione delle talpe/Rosa Luxemburg-Initiative Bremen (Hg.): Maulwurfsarbeit III. Einführungen in die materialistische Staatskritik, Berlin. http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Der_Ernstfall.pdf

Ders. (2017): Politische Macht, Faschismus und Ideologie. Ernesto Laclaus Auseinandersetzung mit Nicos Poulantzas. In: A. Hetzel (Hg.): Radikale Demokratie. Zum Staatsverständnis von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau. Baden-Baden.

Finkielkraut, Alain (1989): Die Niederlage des Denkens. Hamburg.

Fromm, Erich (1989): Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 1. München.

Ders. (2014): Den Menschen verstehen. Psychoanalyse und Ethik. 10. Aufl. München.

Hetzel, Andreas (2009): Der Staat im Diskurs der radikalen Demokratie. In: M. Hirsch/R. Voigt (Hg.): Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken. Stuttgart.

Ders. (2010): Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie. In: Th. Bedorf/K. Röttgers (Hg.): Das Politische und die Politik. Frankfurt/M.

Hirsch, Michael (2009): Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart. In: Ders./R. Voigt (Hg.): Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken. Stuttgart.

74 Müller: Populismus (wie Anm. 52), S. 98, vgl. auch Priester: Populismus (wie Anm. 47), S. 95, 236.

Kaiser, Benedikt (2017): Querfrontpotential? Populismus bei Mouffe und Laclau. In: Sezession Nr. 79, August.

Klar, Samuel (2007): Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Würzburg.

Laclau, Ernesto (1981): Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus. Berlin.

Ders. (2014): Warum Populismus. In: Luxemburg, Heft 18, 1/2014. http://www.zeitschrift-luxemburg.de/warum-populismus/

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. 2., durchgesehene Aufl. Wien.

Landes, Richard (2007): Edward Said and the Culture of Honour and Shame: Orientalism and Our Misperceptions of the Arab-Israeli Conflict. In: Israel Affairs, Vol. 13, No. 4.

Löwenthal, Leo (1990) [1949]: Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. In: Ders.: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus. Frankfurt/M.

Lucke, Albrecht von (2016): Links wie Rechts: Die strukturelle Identität der Populismen. In: spw, Heft 215, Ausgabe 4.

Marchart, Oliver (2011): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. 2. Aufl. Frankfurt/M.

Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1990): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: MEW, Bd. 2, Berlin. 12. Aufl.

Menzel, Felix (2015): Feindbestimmung mit progressivem Populismus. In: http://www.sezession.de/49592/feindbestimmung-mit-progressivem-populismus.html

Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. 2. Aufl. Frankfurt/M.

Dies. (2013): Das demokratische Paradox. Durchgesehene Nachauflage. Wien.

Dies. (2014): „Linkspopulismus ist die Alternative". Die Politologin Chantal Mouffe über die Agonie der Großen Koalition, den neoliberalen Modernisierungskurs der SPD und die Schwierigkeiten eines neuen linken Projekts. In: taz 1.2.2014. http://www.taz.de/!5049599/

Müller, Jan-Werner (2016): Was ist Populismus? Ein Essay. 2. Aufl. Berlin.

Münkler, Herfried (2002): Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion. Weilerswist.

Nagel, Tilman (2014): Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam. Berlin.

Priester, Karin (1997): Rassismus und kulturelle Differenz. Münster.

Dies. (2012): Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon. Frankfurt/M.-New York.

Dies. (2014): Mystik und Politik. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe und die radikale Demokratie. Würzburg.

Rensmann, Lars (1998): Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität. Berlin-Hamburg.

Sartre, Jean-Paul (1994): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg.

Schmitt, Carl (1934): Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. 2. Aufl. Hamburg.

Ders. (1996): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 8. Aufl. Berlin.

Ders. (1998): Politische Romantik. 6. Aufl. Berlin.
Ders. (2002): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl., 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin.
Ders. (2006): Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. 6. Aufl. Berlin.
Schuck, Hartwig (2014): Wie objektiv sind Interessen? Facetten und Funktionen des Interessenbegriffs in kritischen Analysen sozialer Verhältnisse. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie Bd.1/Heft 2.
Sorel, Georges (1981): Über die Gewalt. Frankfurt/M.
Stäheli, Urs (2001): Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: A. Brodocz/G.S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Opladen.
Ders. (2007): Von der Herde zur Horde? Zum Verhältnis von Hegemonie- und Affektpolitik. In M. Nonhoff (Hg.), Diskurs - Radikale Demokratie - Hegemonie: Zum Politischen Denken von Ernesto Laclau Und Chantal Mouffe. Bielefeld.
Sternhell, Zeev/Maia Asheri/Mario Sznaider (1999): Die Entstehung der faschistischen Ideologie. Von Sorel zu Mussolini. Hamburg.
Strauss, Leo (2001): Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften. Stuttgart/Weimar.
Taylor, Charles (1999): Was ist menschliches Handeln? In: Ders.: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M.
Wagenknecht, Sahra (2016): Sahra Wagenknecht über das Ende des Kapitalismus. http://www.deutschlandfunk.de/re-das-kapital-5-6-sahra-wagenknecht-ueber-das-ende-des.1184.de.html?dram:article_id=370810
Weyand, Jan (2001): Adornos kritische Theorie des Subjekts. Lüneburg.
Wistrich, Robert (1987): Der antisemitische Wahn. Von Hitler bis zum Heiligen Krieg gegen Israel. Ismaning bei München.

Anmerkung

Ingo Elbe hat am 31.03.2017 in Bremen zum Thema *Kritik des Linkspopulismus – Die postmoderne Querfront am Beispiel ihrer Vordenker_innen Chantal Mouffe und Ernest Laclau* refereriert.
https://associazione.wordpress.com/2017/02/19/ingo-elbe-kritik-des-linkspopulismus-die-postmoderne-querfront-am-beispiel-ihrer-vordenker_innen-chantal-mouffe-und-ernesto-laclau/

Wir danken dem Autor und der Redaktion von *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik* für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck. Der Text erschien erstmals in *sans phrase* Nr 12, Frühling 2018.vv

Thomas Ebermann

Hoch die nationale Souveränität?! – Kritik an Nationalismus und Querfrontstrategien

Die Nationale - Wie rechte Linke für die Rückkehr zu nationaler Souveränität und Kleinstaaterei in Europa werben.

Aus welcher Perspektive spreche ich? Ich spreche aus der Perspektive einer analytischen und prognostischen Überforderung. Es ist das begründete Gefühl, das ich von 1989 und den Folgejahren kenne. Damals: der wiedergewonnene Zugriff des Kapitalismus auf die ganze Welt; das Entstehen einer großen Zahl neuer Staaten, oft in blutigen Kämpfen und nach völkischen Kriterien. Dann die deutsche Wiedervereinigung, die ich kurz zuvor noch für einen unrealistischen Traum von Revanchisten gehalten hatte, der Massenjubel und die »Wir sind ein Volk«-Rufe, die in sich bargen, gegen jene wüten zu wollen, die nicht zum Volk gehörten, was sich in Pogromen wie in Rostock oder Hoyerswerda, in Morden wie in Mölln oder Solingen entlud und in der faktischen Abschaffung des Asylrechts politische Bestätigung fand. Damals blickte man in einen Abgrund, wusste nicht, ob es ein Auffangnetz gäbe, und wurde später, als alles doch wieder als irgendwie »normal« galt, des Alarmismus und der Panikmache bezichtigt. Akzeptiert habe ich diese Anschuldigungen nie, denn was man sieht, sieht man, auch wenn es nicht immer aus seiner Latenz sich voll entfaltet.

Genauso bin ich heute wieder alarmiert; da ist etwas in der »westlichen Welt« auf dem Vormarsch, das ich das Faschistoide nennen will, weil das Wort ganz gut ausdrückt, dass es davon recht unterschiedliche Ausprägungen geben kann.

Was für ein Jahr 2016 mit Brexit, Trump, der Entwicklung in der Türkei und auf den Philippinen, wo das Volk einen Massenmörder auf den Schultern trägt. Der unaufhaltbar scheinende Aufstieg der AfD und die Übernahme ihrer Forderungen und ihres Jargons durch die etablierte Politik. Das systematische Außerkraftsetzen sogenannter europäischer Werte in Polen, Ungarn und weiteren Staaten. Und natürlich die möglichen Wahlsiege von Rechtsradikalen und Rassisten in Italien, Frankreich, Österreich, den Niederlanden, der daraus dann wohl resultierende Zerfall der EU.

Neu ist für mich, dass ich nicht mehr wie bisher denken kann, die wirklich ökonomisch Mächtigen – und nur die verdienen das Prädikat »Elite« – hätten eine Art Hoheit oder Macht, zu bestimmen, wer das Regierungspersonal stellt, wer den ideellen Gesamtkapitalisten organisiert, und also auch die Macht festzulegen, wer als ungeeignet aussortiert und in die Opposition verbannt wird. Dieses Bild – das nicht Beruhigung enthielt, aber Berechenbarkeit – ist mit Brexit und Trump zerstört, und, so scheint mir, geopolitische und ökonomische Interessen, die als Interessen immerhin analysierbar waren, verlieren an Gewicht im Verhältnis zum Wahnhaften.

Zweitens, und das betrifft Deutschland, fällt weg, was wir als notwendige Rücksichtnahme auf die Interessen der Exportwirtschaft bezeichnet haben, dieses Sich-so-weit-Zügeln, dass das berühmte Ansehen im Ausland jedenfalls – oft kontrafaktisch – Berücksichtigung fand, durch Mahnmal und Vergangenheitsbewältigung oder durch »Aufstände der Anständigen«. Das politisch argwöhnende Ausland gibt es heute fast nicht mehr; wenn Daimler Probleme hat, dann nicht aus diesem Grund.

Ich gebe also zu, mir fällt oft kein Gegenargument ein, wenn Autoren, die ich sehr schätze, negative und düstere Prognosen über die Folgen eines Handelskriegs zwischen den USA und China abgeben (das dann vielleicht mit Russland verbunden sein könnte) und wenn sie auch den großen Krieg in der Logik des Wahnhaften antizipieren oder feststellen, dass nur ein Bruchteil der wirtschaftlichen Einbrüche aus der Zeit zwischen 1928 und 1932 – seien wir bescheiden, sagen wir: ein Rückgang des deutschen Exports um 20 Prozent – heute die dünne Fassade zum Einsturz bringen könnte. Hermann Gremliza formulierte kürzlich: »Wie die Volksseele bei ähnlicher Lage 2017 brodelte, lässt sich gar nicht übertreiben.« Dagegen können nur notorisch sonnige Gemüter Einspruch erheben.

Mein Text streift die geopolitischen Fragen und möglichen ökonomischen Krisen nur am Rande, und auch der Islamismus, der islamistische Terror und die Bedeutung des »Kriegs gegen den Terror« kommen kaum vor. Es geht mir zunächst um die rechteste Entwicklung im Lager der sich Linke Nennenden, um den völkischen Nationalismus und die Euro-Zerschlagung, danach um ihre öffentlich als Antipoden wahrgenommenen Gegner des Zusammenschlusses DiEM25 (Democracy in Europe Movement 2025). Anschließend werde ich zwei typische Phänomene der Anpassung an beziehungsweise Versöhnung mit faschistoiden Entwicklungen an zwei Büchern exemplarisch besprechen. In einem zweiten Teil setze ich mich mit dem vieldiskutierten Didier Eribon auseinander und danach mit einem Buch, das, scheinbar oder wirklich an Eribon anknüpfend, die Schuld der Linken am Aufstieg des Faschistoiden zum Thema hat (in konkret 4/17). Gegen Ende will ich die Tendenz, angesichts der Gefahren in den Konsens der Demokraten oder die Verteidigung des Bestehenden zu fliehen, kritisieren. Natürlich kommt das Beste zum Schluss, also Resümee und die ultimative Beantwortung der Frage: Was tun? Bei allem, was ich hier diskutiere, habe ich nicht nach Skurrilitäten gesucht, sondern nach Exemplarischem. Und denkt immer daran: Selbst Menschen, die an Verfolgungswahn leiden, werden manchmal verfolgt.

Es formiert sich innerhalb der sich selbst Linke Titulierenden europaweit ein Lager, das ich für den Kristallisationskern einer Entwicklung nach ganz weit rechts halte. Solche Formierungsprozesse weisen, wie wir wissen, immer Verästelungen auf, denen ich im Detail aber hier nicht folgen will. Zentrales Anliegen oder einziger Lebenszweck dieser Formierung ist die Zerschlagung von Euro und EU, die Rückkehr zur Kleinstaaterei mit eigener Notenpresse und homogenen Völkern, ihre Kampfbegriffe sind »nationale Souveränität« und »Volkssouveränität«, also etwas, das auch der Untertitel des wichtigsten Printmediums des Rechtsradikalismus in Deutschland, der Zeitschrift »Compact«, formuliert: »Magazin für Souveränität«.

Meilensteine dieser Formierung waren die 2014 gegründete International Coordination of Left and Popular Forces against the Euro, die daraus hervorgegangene Initiative Lexit oder der sogenannte Plan-B-Prozess, angestoßen durch eine gemeinsame Erklärung etwa von Stefano Fassina, Oskar Lafontaine, Jean-Luc

Mélenchon (dem Präsidentschaftskandidaten des französischen Parti de Gauche) und auch Yannis Varoufakis, der sich inzwischen davon verabschiedet hat, im Herbst 2015. Es gab eine größere Konferenz dazu vor einem Jahr in Paris, und im Herbst traf man sich als No Euro Forum in der Toskana sowie kürzlich, im November, in Kopenhagen zu einer Plan-B-Konferenz, an der Vertreter von über 20 »linken« Parteien sowie Vertreter von sozialen Bewegungen und NGOs teilgenommen haben.

Die Basisorganisation im deutschsprachigen Raum ist die Initiative Eurexit; zu den Erstunterzeichnern ihres Manifests gehören Deutschlands vielleicht bekanntester Keynesianer, der ehemalige Staatssekretär im Finanzministerium, Heiner Flassbeck, sein enger Weggefährte – und als Minister mal sein Vorgesetzter – Oskar Lafontaine, aber auch Peter Wahl von Attac und weitere Antiglobalisierungsaktivisten, zahlreiche Gewerkschaftsfunktionäre und Lehrstuhlinhaber sowie der Semi-Prominentenflügel der Linkspartei, der wie etwa Inge Höger der Antikapitalistischen Plattform angehört, oder auch Diether Dehm. Man habe erfreulich großen Zulauf, und man habe geschichtlichen Rückenwind, denn »die Völker (bringen) den Wunsch nach Wiedergewinnung der verlorenen oder verratenen nationalen und Volkssouveränität zum Ausdruck« (Eurexit-Manifest). Im Appell des No Euro International Forum klingt das so:

> »Die Pro-EU-Eliten (…) werden ihren Platz soziopolitischen Kräften der Veränderung abtreten müssen. Diese werden morgen gefordert sein, die verschiedenen Nationen zu führen, die ihre Souveränität wiedergewonnen haben.« Nötig sei, »eine Einheitsfront zur Sprengung des europäischen ›Gefängnisses‹ zu bilden. Jedes Volk kann so seine Souveränität und Unabhängigkeit gewinnen.«

Was hier Einheitsfront genannt wird, ist ein anderes Wort für Querfront. Man sucht das Bündnis mit rechten und mit rechtsextremen Kräften, indem man diesen Fortschrittlichkeit attestiert. Mit Blick auf Italien und Beppe Grillos Fünf-Sterne-Bewegung lese ich zum Beispiel in so einer Konferenzauswertung:

> »Trotz ihrer verschiedenen Tendenzen repräsentiert sie den Zorn gegen das nationale und europäische Establishment, der hier auch sehr klare und linke Wortführer findet.«

An dieser Stelle könnte ich nun schlicht rassistische Sprüche von Beppe Grillo in großer Zahl auflisten, aber es soll hier genügen, daran zu erinnern, mit wem die Fünf Sterne im Europaparlament eine Fraktionsgemeinschaft bilden: mit der rassistischen Ukip von Nigel Farage, mit den rechtsradikalen Schwedendemokraten und mit Frau Storch von der AfD.

Ebenfalls einen starken Trend zur Einheits- oder Querfront muss man in Frankreich und mit Blick auf den Front National konstatieren. Nimmt man zum Beispiel ein Video des sich selbst links nennenden Paul Steinhardt – kein unwichtiger Mensch, er gibt mit Heiner Flassbeck zusammen die Internetzeitschrift »Makroskop« heraus und war Redner beim No Euro Forum –, hört man ihn referieren: »Das Wirtschaftsprogramm des Front National ist 100 Prozent keynesianisch«, und: »Der Front National hat ein Wirtschaftsprogramm, dem ich hundertprozentig zustimmen würde.« In der Logik dieser Schwärmereien für Nazis in den höchsten Tönen – der Front National hat ein völkisch-rassistisch überformtes Wirtschaftsprogramm, in dem die Anhebung des Mindestlohns, die Verteidigung des Renteneintrittsalters, Protektionismus, Teilverstaatlichung des Finanzsektors, Investitionsprogramme vorkommen – liegt die Wahlempfehlung für den Front National spätestens im zweiten Wahlgang, was hiermit von mir prognostiziert wird. Die Vertreter des No-Euro-Lagers in Frankreich basteln an dieser Option schon lange. Jacques Sapir etwa, einer der prominentesten Repräsentanten dieses Lagers, schrieb am 11. Oktober auf seinem Blog:

> »Ich sprach von der Bildung einer nationalen Befreiungsfront. Diese Front könnte eine Reihe von Parteien einschließen, denn das politische Spektrum der Euro-Gegner ist sehr weit. Wie dem auch sei, der Kampf gegen den Euro muss zu Annäherungen führen, sogar mit Leuten, mit denen man schwerwiegende Meinungsverschiedenheiten hat.«

Übrigens heißt der Coautor von Sapirs Buch *Szenarien eines Euro-Austritts* Philippe Murer, und der ist inzwischen offizieller Wirtschaftsberater von Marine Le Pen.

Das sind Vorposten, die künftiges Terrain sondieren. Aber es ist schon sehr zielstrebig, auch mit verteilten Rollen abgestimmt, was da in Richtung völkischer Nationalismus und Rassismus aufgebaut wird. Sahra Wagenknecht zum Beispiel formuliert in ihren Büchern ja nicht nur: »Eine bessere Idee wäre, den demokratischen Staaten ihre eigene Währung zurückzugeben«, sondern sie bekennt sich offensiv zum homogenen Volk im kleinen, zum Erschrecken der Schweizer auch unbedingt einsprachigen Staat. Ich zitiere:

> »Je größer, inhomogener und unübersichtlicher eine politische Einheit ist, desto weniger funktioniert das. Kommen dann noch Unterschiede in Sprache und Kultur hinzu, ist es ein aussichtsloses Unterfangen.«

Das ist an reaktionärem Gehalt kaum zu übertreffen und legitimiert alles, was es an Staatszerfall nach 1990 so gegeben hat, von Usbekistan bis zum Kosovo.

Die Strömung um Wagenknecht und Lafontaine hat die »Neustart-Konferenz« im September 2016 in Berlin dominiert und strukturiert, und die Entschlossenheit und Zielstrebigkeit, von denen ich sprach, spiegeln sich etwa in der Einladung Stefano Fassinas, des ehemaligen Vizefinanzministers Italiens und No-Euro-Promis, der ebenfalls zur »Desintegration des Euro eine breite Allianz nationaler Befreiungsfronten von progressiven bis zu rechten Parteien vorschlägt«.

Die wichtigste Verstärkung hat sich diese Szene aber wohl mit Jean-Luc Mélenchon nach Berlin geholt. Er stilisiert sich auf seinem Blog als unzertrennlicher Freund Lafontaines und verkündete in Berlin erneut sein wichtigstes Credo; es lautet: »Die Souveränität der Völker ist das höchste Gut.« Der Satz hat es in sich, denn mit ihm ist alles andere wieder in die zweite, dritte, vierte Reihe verschoben: das gute Leben, das Quantum der arbeitsfreien Zeit, die sichere materielle Ausstattung des Lebens oder das sexuell und/oder müßiggängerisch Auf-seine-Kosten-Kommen. Alles plaziert sich hinter der Souveränität, und zwar der Völker, also einer angeblich aus Kultur und Sprache – weil Blut ein bisschen aus der Mode gekommen ist – bestehenden Homogenität, der man nicht entfliehen kann, der man schicksalhaft verhaftet ist.

Ich erlaube mir eine weitere Abschweifung zur französischen Linken: Sebastian Chwala schreibt in seinem lesenswerten Buch über den Front National (Papyrossa 2015), von einem Großteil

der französischen Linken werde »ein Mangel an nationaler Souveränität als entscheidendes Problem konstatiert«. Es

> »fühlen sich viele Linke in geradezu mythischer Weise mit der Nation verbunden (…) Hier bestehen Anknüpfungspunkte für die Agitation des Front National. Auch für Jean-Luc Mélenchon könnte das Ergebnis demokratischer Erneuerung nur die Stärkung der Rolle Frankreichs in der Welt sein.«

Es ist hier wichtig, im Kopf zu behalten, dass die Kämpfer für nationale Souveränität und gegen Globalismus und Fremdbestimmtheit als Kämpfer für intakte Heimat mit heimeligem Binnenmarkt und ihn belieferndem heimeligen Mittelstand Reklame machen und zugleich ihrer Nation mehr Weltgeltung verschaffen wollen. Globalisierungskritik bedeutet also fast immer nur, dass die Falschen das Weltmarktgeschehen beherrschen. Das spielte auch beim Brexit eine Rolle, der die euphorische Aufbruchsstimmung des Eurexit-Lagers regelrecht beflügelt hat.
Mal verständnisvoll billigend, dann eher verschweigend oder in einen Nebensatz verdrängt, wurden all die offensichtlich reaktionären Ansichten der Brexit-Befürworter, die Immigration, Sozialliberalismus, Modernität und Feminismus für Kräfte des Bösen halten, ihren Ressentiments Geltung verschaffen wollen und die zugleich von den guten alten Extraprofiten aus dem britischen Weltreich träumen, mitgetragen. In meinem Urlaubsort Graz zum Beispiel teilte mir die Kommunistische Partei Österreichs, die in der Stadt 20 Prozent der Wählerstimmen hat und im Landtag sitzt, mit: »Vor allem die grenzenlose Arbeitsmigration hat das Fass zum Überlaufen gebracht«; deshalb, und auch weil Österreich dringend die EU verlassen müsse, »begrüßt die steirische KPÖ die Entscheidung der britischen Wählerinnen und Wähler«. Wilhelm Langthaler, Erstunterzeichner des Eurexit-Manifests aus Wien, verkündete ein »großartiges Resultat« und »einen Sieg der englischen Unterklassen«. Dabei kann jeder wissen, dass nichts, was die unteren Schichten Großbritanniens an Verschlechterungen erlitten haben, durch irgendwelche Eliten in Brüssel verursacht wurde. Nach dem Brexit wird es ihnen nicht besser gehen, sondern schlechter.
Noam Chomsky, den ich wirklich nur sehr selten als Zeugen zitieren mag, wird mit der Stoßrichtung seines Gedankens recht haben, wenn er formuliert:

> »Diese Politik hat ihren Ursprung allerdings nicht in der EU, sondern in Großbritannien selbst. Die EU hat nicht Margaret Thatcher und jene Politiker, die ihr folgten, gewählt. Teilweise hat die EU die Zerstörung der britischen Arbeiterklasse sogar erschwert und behindert.«

Und nun hat sich der angeblich linke Hoffnungsträger und Labour-Vorsitzende Jeremy Corbyn in einer, wie es hieß, 180-Grad-Wendung gegen offene Grenzen und Freizügigkeit positioniert. Auch wenn ich biologistische Formeln verabscheue, fällt mir dazu nur ein: Schon wieder wächst zusammen, was zusammengehört.
Ich halte es für kaum ermittelbar, wie hoch der Anteil unter den für »Leave« Votierenden ist, der sich von dieser Entscheidung materielle Verbesserungen seiner Lage versprochen hat und der nun, könnte man sagen, irgendwie betrogen oder enttäuscht sein wird – wie hoch im Verhältnis zu jenen, die auch um den Preis ökonomischer Nachteile ihren wahnhaften Hass auf Polen und Dunkelhäutige ausleben und staatlich exekutiert sehen wollen. Der Wahn impliziert ja immer auch die Bereitschaft, materielle Nachteile in Kauf zu nehmen für den immateriellen Lohn, andere drangsaliert und leidend zu sehen. Im Eurexit-Lager wimmelt es jedenfalls von Stellungnahmen, die auch den Trump-Wählern edelste Motive unterstellen: »Sie haben Veränderung gewählt«, seien »die, die die Nase voll haben von einem ›Weiter so‹«, sagt Sahra Wagenknecht, und in »Makroskop« lese ich von »Amerikanern, die mit ihren Lebensumständen aus guten Gründen unzufrieden sind«, die einen Staat wollen, der »die verrottete Infrastruktur in den USA zu sanieren verspricht«, »der das Gemeinwohl im Blick hat« und so weiter, deshalb gelte: »Trumps Wahl gibt Anlass zur Hoffnung.«
Das ist alles dermaßen irre, dass ich das wahnhafte Fundament, auf dem diese Volkssouveränitätler stehen, an vier Facetten kenntlich machen will. Ich begebe mich zu diesem Zweck auf ihre wohl wichtigste publizistische Stütze, auf die »Nachdenkseiten« des Herrn Albrecht Müller.
Die erste Facette ist die permanente Behauptung der Fremdsteuerung deutscher Staatspolitik. Das geht so:

> »Angela Merkel ist ein verlässlicher Partner der USA, so verlässlich, dass man daran zweifeln muss, dass genuin deutsche Interessen noch die notwendige Förderung erfahren.«

Und ein paar Tage später: »Auch die SPD erweist sich als fremdbestimmt.« Wer nicht gänzlich national durchgeknallt ist, könnte begreifen, dass der Zweck aller Staatspolitik – den Aufstieg der eigenen Nation über die Schädigung anderer Nationen voranzubringen – auch sich des Mittels der Kooperation und Konzession bedienen muss. Ganz frei von solch minimaler Erkenntnis tobt es sich auf Sahra Wagenknechts Facebook-Seite aus: »Merkel ist ein Produkt der Machenschaften der CIA« – »Wir wissen, dass Frau Merkel nichts anderes tut, als amerikanische Interessen durchzusetzen« – »Und jetzt schiebt endlich die Ami-Nutte Merkel ab.« Nie wird man ermitteln können, ob so etwas von den »Nachdenkseiten« oder von der AfD inspiriert ist, die ja in ihrem Programm beklagt, dass »zunehmend andere Staaten und Institutionen die deutsche Außen- und Sicherheitspolitik beeinflussen und steuern«.
Die zweite Facette folgt zwingend aus der ersten. Wo Fremdsteuerung gemutmaßt wird, ist Enthüllung dieser verborgenen Machenschaften angesagt. Die »Nachdenkseiten« und das entsprechende Sortiment des rechtsradikalen Kopp-Verlags sind in diesem Punkt ununterscheidbar. Ein wichtiger Autor der »Nachdenkseiten« ist Paul Schreyer, der unter anderem herausgefunden haben will, dass Bin Laden die Anschläge von 9/11 weder angeordnet habe noch in sie verwickelt war, sondern dass diese vielmehr vom amerikanischen Geheimdienst durchgeführt wurden, der einer Schattenregierung dient. Ich erspare euch weitere Details. Politisch wichtig scheint mir, dass nach der sehr lesenswerten Studie zur »enthemmten Mitte« 60 Prozent aller Deutschen für Verschwörungstheorien, also die These, dass im Geheimen Ausgeheckte unser ganzes Leben bestimmt, anfällig sind, dass aber die Wähler der AfD und der Linkspartei diesem Phänomen der zerstörten Vernunft in weit größerer Zahl unterliegen als die Wähler der anderen Parteien – ein beängstigendes, nur scheinbar vorpolitisches Fundament der Querfront, ein Scharnier, das die Beteiligten auch immer wieder ganz konkret zusammenführt. Paul Schreyer hat kürzlich das Buch von und über Ken Jebsen, *Der Fall Ken Jebsen*, für die »Nachdenkseiten« hymnisch rezensiert, in dem Albrecht Müller als guter

unerschrockener Freund des Machers von Ken FM geschildert wird. Ich habe das Buch gelesen. Das war nicht schön, aber es ging mir darum, das Erfolgsgeheimnis und diese gemessen an unserer kleinen Welt gigantischen Klickzahlen für Ken FM besser zu begreifen.
Ich hoffe, ihr versteht nicht falsch, was ich jetzt sage. Ich habe ja in anderen Abschnitten meines Lebens durchaus auch mit Rechten aus der CDU, wenn sie als Intellektuelle galten und die entsprechenden Einladungen zu den bekannten Akademien etwa in Hofgeismar annahmen, öffentlich diskutiert. Das war nicht fruchtbar. Das war auch nicht sinnvoll. Es war Antagonismus und Feindseligkeit in zivilisiertem Ton. Aber neben dem bildungsbürgerlichen Anspruch der Belesenheit gab es so eine Art der Stringenz der Argumente, der, wie gesagt, unversöhnlichen Argumente. Dies entfällt bei Ken Jebsen komplett. Da ist alles nur auftrumpfende Siegesgewissheit, Ressentimentpflege, dumme Phrase, Gewitztheit, Jargon, Verschwörungstheorie und Hass auf Israel. Es entzieht sich dem Argumentieren, und das ist etwas besonders Beängstigendes.
Die dritte Facette, ebenfalls zwangsläufig und hier nur angerissen, ist der Antisemitismus. Die Eurexit-Vorkämpfer sind auf diesem Gebiet zügellos. Erstunterzeichnerin und bei besagter Konferenz in der Toskana dabei war zum Beispiel die Bundestagsabgeordnete Inge Höger, vom Simon-Wiesenthal-Zentrum als »extrem antisemitisch« eingestuft, 2010 mit der Gaza-Solidaritätsflotte unterwegs, Trägerin eines Schals mit einer nahöstlichen Landkarte, auf der Israel fehlt, also symbolisch schon einmal ausgelöscht ist; wie alle anderen natürlich engagiert in allen Kampagnen, die Israel delegitimieren und zu seinem Boykott aufrufen.
Und die letzte Facette: Dieser Antisemitismus geht eine Symbiose mit dem Rassismus ein. Ich zitiere pars pro toto aus einem Porträt der »Nachdenkseiten« von einem als »insgesamt progressiv eingestellt« charakterisierten Mann:

> »Er werde beim nächsten Mal AfD wählen. Man kann es als Hilferuf verstehen. Er hat sehr wohl gesehen, dass sich unsere Bundeskanzlerin mit offenen Armen für Flüchtlinge selbst nur geschmückt hat. (Aber) wir laufen mit dieser Politik hohe Risiken. Er weiß das, oder er ahnt das, und er spürt und hört, dass man darüber nicht sprechen darf, wenn man nicht Gefahr laufen will, als Rechter oder Rechtspopulist stigmatisiert und abgekanzelt zu werden. Er sieht zugleich, wie sich Politiker jener Partei, der Linkspartei, die er bisher gewählt hat, über jene hermachen, die seine Sorgen noch zu artikulieren wagen: Kipping und van Aken rücksichtslos gegen Wagenknecht.«

Was sich hier als Verständnis für einen progressiv eingestellten AfD-Wähler nur schwach kostümiert, ist Wertschätzung der rassistischen Positionen der AfD. Und diese Wertschätzung ist eine wechselseitige, wie wir dem zahlreichen Lob für Wagenknechts Schuldzuweisung an Merkel für den Terroranschlag in Berlin erneut entnehmen konnten. Die sehr lesenswerte, im letzten Jahr erschienene Untersuchung *Im Feindbild vereint* erinnert noch einmal daran, wie das erträumte Wunschkabinett der rechtsradikalen Zeitschrift »Compact« zur Rettung Deutschlands aus Anlass der Bundestagswahl 2013 personell zusammengesetzt war:

> »Die ›Compact‹-Regierungsalternative sah damals Thilo Sarrazin als Bundeskanzler vor; Außenminister sollte Oskar Lafontaine werden, Familienministerin Eva Herman, Finanzminister Bernd Lucke und Arbeitsministerin Sahra Wagenknecht.«

Das alles sind keine absurden Irrlichter, sondern verfügt über eine politisch-soziale Basis. Ende September 2016 wurde unter anderem im »Hamburger Abendblatt« eine umfangreiche Studie vorgestellt, in der gefragt wurde: »Welchem Politiker trauen Sie zu, die großen Aufgaben zu lösen?« Die Antworten wurden nach Parteinähe aufgeschlüsselt. Von den befragten AfD-Wählern erhielt, kein Wunder, Frauke Petry die besten Werte (68 Prozent), es folgte Horst Seehofer (63 Prozent), und auf Platz drei landete Sahra Wagenknecht mit 38 Prozent. Das war zehnmal mehr, als Angela Merkel erreichte, und 16mal mehr als Sigmar Gabriel.
Selbstverständlich leugne ich bei all dem nicht die Stellungnahmen aus der Linkspartei gegen den Wagenknecht-Rassismus. Und natürlich ist mir auch nicht entgangen, dass Bernd Riexinger sich und andere gegen das Eurexit-Lager positioniert hat. Mir ist bekannt, dass da Leute ein eher modernes, sozialdemokratisch-liberales Profil anstreben, natürlich ohne jede Distanz zur Regierungsbeteiligung, aber auf ein Milieu setzend, das in Berlin ja teilweise auch gewonnen werden konnte. Und ich will betonen, dass ich die Arbeit jener schätze, die als Abgeordnete Licht in den NSU-Skandal zu bekommen versuchen oder die vor Ort verlässliche Partner von Antifas und Antiras sind, deren Büros angegriffen werden und um deren Unversehrtheit man bangen muss. Und trotzdem: Um eines guten Wahlergebnisses willen befürworten sie die Spitzenkandidatur ihrer innerparteilichen Widersacherin oder akzeptieren sie jedenfalls zähneknirschend. Dadurch, genau dadurch, wird Antagonismus zur Meinungsverschiedenheit. Und im übrigen kann es von ihnen niemand mit der Popularität, dem Zuspruch zu den Veranstaltungen und der Medienpräsenz von Sahra Wagenknecht aufnehmen. In den wichtigsten Talkshows des letzten Jahres hat sie sogar Herrn Bosbach übertroffen.
Die auf der Siegerstraße drehen auf und durch: Im »Neuen Deutschland« gab es im Rahmen einer pluralen Debatte auch eine Stellungnahme von Jan Ole Arps, Redakteur des »AK«, der bekanntgab, wegen Wagenknechts jüngster Äußerung erstmals die Linke nicht mehr wählen zu wollen. Und auf den »Nachdenkseiten« las ich dazu:

> »Es sei der Linken dringend angeraten, in ihrem eigenen Haus aufzuräumen und die Antideutschen im ›Neuen Deutschland‹ schleunigst loszuwerden.«

Ebendort las ich, bezüglich der doch eigentlich ziemlich zahmen, auf das Parteiprogramm verweisenden Stimmen gegen die Spitzenkandidatin:

> »In solchen Fällen sind Parteiordnungsverfahren eine demokratische Pflicht, wenn auf andere Weise ein Burgfrieden für den Wahlkampf nicht erreichbar ist.«

– Aus meiner Biografie dachte ich immer, die Spontis oder die Undogmatischen seien die Härtesten, aber vielleicht sind doch die alten Sozialdemokraten die legitimsten Erben stalinistischer Usancen. Man weiß es nicht, ich bin ja kein Parteienforscher. Den eingeklagten Burgfrieden wird es geben, leider – aber das ist der Stand.
Ich komme zur Bewegung DiEM25, die als Antipode zu den Eurexit-Kräften unter Linken gilt, also zu der vor einem Jahr in Berlin aus der Taufe gehobenen Bewegung Demokratie in Europa 2025, deren Initiator Yannis Varoufakis ist und der sich linke Prominente wie Antonio Negri, Ken Loach, Noam Choms-

ky, Julian Assange, Slavoj Žižek sowie Politiker von Syriza, der Linkspartei, der Labour Party und Podemos, aber auch zum Beispiel die Bürgermeisterin Barcelonas angeschlossen haben. Zielsetzung und Befürchtung hat DiEM25 in der Überschrift seines Manifests festgehalten: »Die EU wird demokratisiert, oder sie wird zerschlagen.« Befürchtet wird ein »Rückzug in den Kokon unserer Nationalstaaten«: Angemessen schroff scheint, was Varoufakis gegen seine Antipoden argumentativ in Stellung bringt:

> »Glauben die Befürworter der Lexit-Option denn tatsächlich, dass die Linke heute den Kampf um die Hegemonie gegen die extreme Rechte gewinnen kann, indem sie den Ruf nach neuen Zäunen und einem Ende der Freizügigkeit unterstützt?«

Er warnt vor »dem Schulterschluss mit nationalistischen Positionen, die unweigerlich die extreme Rechte stärken werden«. Dass er so formuliert, hat mich gewundert, war er doch wenige Monate zuvor noch mit den Plan B-Promis, zu denen unter anderem Mélenchon und Lafontaine gehören, gemeinsam im Geschäft. Außerdem war er ja Minister einer Regierung, der auch die extreme Rechte, die Anel-Partei, angehörte, in der also der Schulterschluss mit nationalistischen Positionen verwirklicht wird.
Drei kritische Anmerkungen zu DiEM25: Das Dokument idealisiert das, was die EU angeblich mal sein sollte und nun wieder werden müsse, jenseits aller historischen Realitäten, die zu ihrer Gründung führten. »Die Europäische Union hätte der sprichwörtliche Leuchtturm sein können, sie hätte der Welt zeigen können …« und so weiter. Unterhalb eines Vorbilds für die ganze Welt macht es der patriotische Europäer einfach nicht. An dieser Stelle nur die Feststellung, dass die behauptete »eigentliche« Qualität der EU die Voraussetzung für die törichte, antiaufklärerische Behauptung ist, die gute Idee wäre durch Dilettanten, also nicht durch Interessen, sondern durch Nieten in Nadelstreifen, vermurkst worden, durch »ein Bündnis aus kurzsichtigen Politikern, ökonomisch naiven Beamten und unfähigen Finanzexperten«.
Zweitens: Ich mag einfach illusionären Blödsinn nicht, also solche in lächerlicher Akribie aufgestellten Forderungen, nach denen alle Sitzungen des Europäischen Rats, der Euro-Gruppe und so weiter ab sofort live im Internet verfolgbar sein müssten, aller Geheimdiplomatie der Garaus gemacht gehört und »voller Transparenz der Entscheidungsfindung« zu weichen hätte. Transparenz ist übrigens ein sehr gefährlicher Modetrend. Alle weiteren Pläne und Zeitpläne weisen einen ähnlichen Hirnriss auf, die komplette Abstraktion von allen politischen und gesellschaftlichen Potentialen in Europa. Innerhalb von zwei Jahren – also jetzt nur noch in einem Jahr –, so wurde beschlossen, müsse per transnationalen Wahllisten die Wahl und Einberufung einer verfassunggebenden Versammlung für die gesamte EU verwirklicht werden; diese Versammlung entwirft und entscheidet über eine vorbildliche neue demokratische Verfassung der EU; und die Beschlüsse dieser Versammlung seien dann bis 2025 umzusetzen. Das alles zu präzisieren ist Beschäftigungstherapie für lebenslang dem Konstruktiven verpflichtete Akademiker. Ich bitte sehr darum, dass dieser Streit untereinander nicht auch noch »transparent« gemacht wird. Und wenn ich dann lese, die Gründungskonferenz von DiEM25 sei – ich zitiere die Zeitschrift »AK« – »mit Glitzervorhängen und der spannungsvollen Musik eine glänzende Inszenierung« gewesen, »genial als mediale Intervention bekannter Persönlichkeiten, um emanzipatorischen Projekten medialen Rückenwind zu geben (…) Pop wirkt eben.« – Dann muss ich die distanzlose Verbundenheit von manchen Linken mit der Kulturindustrie und die damit einhergehende Verwechslung von Event und gesellschaftlicher Wirklichkeit zur Kenntnis nehmen.
Aber drittens, und das ist mein wichtigster Einwand: Im DiEM25-Manifest wimmelt es von positiv konnotierten »stolzen Völkern«, deren »nationale Selbstbestimmung« zu respektieren sei. Die Beschlüsse der verfassunggebenden Versammlung, heißt es, schaffen ein »Wir, die Völker Europas«. »Die EU-Bürokratie« sei »dem Willen der souveränen Völker Europas zu unterwerfen«. Gefordert wird ein »pluralistisches Europa der unterschiedlichen Regionen, Ethnien, Glaubensüberzeugungen, Nationen, Sprachen und Kulturen«. Das alles fällt nicht nur hinter jede kritische Reflexion der konstruierten nationalen Identitäten zurück, sondern macht, ich befürchte: gezielt, die Tür zum Ethnonationalismus sperrangelweit auf – so etwa, wenn besagte »unterschiedliche Ethnien«, also Basken, Katalanen, Schotten oder Flamen, ihr sogenanntes »Völkergefängnis« verlassen, um dann als ethnische Homogenität der EU, sagen wir: nach kroatischem Vorbild, beizutreten. Das genau ist heute Programm. Und es ist das Gegenteil der Überwindung von Nationalismus und ist zugleich reaktionär um ethnische Reinheit kämpfend und im Regelfall Pro-EU.
Zwei Bücher möchte ich, unabhängig von Eurexit versus DiEM25, erwähnen, die die schreckliche Faustregel bebildern, nach der staatspolitische und gesellschaftliche Verschiebungen nach sehr weit rechts oder ins Faschistoide immer ein Mitgehen, halbes Mitgehen, Legitimieren, Verständniszeigen, Gemeinsamkeiten Betonen etc. nach sich ziehen. Ein krasses Beispiel ist der Band von Stephan Hebel: »*Sehr geehrter AfD-Wähler, wählen Sie sich nicht unglücklich!*« Untertitel: Ein Brandbrief. Einige Ausschnitte aus dem mit dem Stilmittel des offenen Briefs arbeitenden Buch:

> »Sehr geehrter AfD-Wähler, bleiben wir ruhig bei der höflichen Anrede, denn ich gehe mal davon aus, dass Sie die AfD nicht deshalb wählen, weil Sie prinzipiell etwas gegen Ausländer und Flüchtlinge hätten. Wie Sie sehen, bin ich überzeugt, dass man den Erfolg der AfD nicht mit billigen Parolen wie ›Alles Rassisten‹ erklären kann.«

Schon an dieser Stelle springt mich ein Gedanke förmlich an: So hätte man auch im historischen Kontext, sagen wir des Jahres 1931, formulieren können: Sehr geehrter NSDAP-Wähler, ich bin überzeugt davon, dass Sie kein Antisemit sind; Sie haben nicht prinzipiell etwas gegen Juden, mit so billigen Parolen wird man Ihnen nicht gerecht. Dem so angesprochenen Wähler muss immer viel entgangen sein – historisch meinetwegen das eigentlich doch unübersehbare Parteitagsmotto »Die Juden sind unser Unglück«. Jedenfalls teilt er die Parolen und Motive der AfD eigentlich nicht, hat andere, verständlichere, und das sind immer irgendwie soziale. Einige Zitate:

> »Vielleicht spielt bei Ihnen Angst eine Rolle, vor noch mehr krankmachendem Stress. (…) Ich stelle Sie mir als Normalbürger vor, der für sein Geld ordentlich arbeiten muss, wenn Sie Ihren Lebensstandard wenigstens halten wollen, vor Armut im Alter. (…) Mit dieser Sorge haben Sie meiner Meinung nach durchaus recht: Gerade für die Sicherung des Wohlstands hat die Politik seit Jahren wenig zum Positiven geändert.«

Das berechtigte Anliegen sei allerdings bei der AfD, da sie neoliberal sei, in falschen Händen. Deswegen gäbe es, sollte die AfD

Deutschland regieren, »ein böses Erwachen«. Sie verstößt auch mit ihrer Position der Euro-Auflösung gegen die »eigentlichen« Interessen des AfD-Wählers und seiner Nation: »Und zwar nicht zuletzt deshalb, weil der Austritt auch Deutschland schwer beschädigen würde.«

Jedes humanistische Argument wird in diesem Buch überlagert von Berechnungen der instrumentellen Vernunft – die volkswirtschaftliche Nützlichkeit der Ausländer –, und sogar an positiver Bezugnahme auf die AfD-Programmatik mangelt es nicht:

> »Auch die Partei Ihrer Wahl (die AfD) erwähnt Rüstungs- und Lebensmittelexporte als Fluchtursachen, und Freihandelsabkommen wie die transatlantischen Verträge mit den USA und Kanada (TTIP und Ceta) lehnt sie, wenn auch mit wesentlich stärkerer Betonung auf nationalen Kompetenzen, ebenso ab wie viele linke Globalisierungskritiker.«

Da hat man doch schon mal eine weitere Gemeinsamkeit gefunden: die Globalisierungskritik. Und schon wird aus jenem, der der AfD eigentlich gar nicht richtig anhängt, ein potentieller Mitkämpfer:

> »Gehen Sie mal zu einer Demo gegen TTIP, um zu sehen, dass man, wie die AfD, gegen ungerechte Freihandelsabkommen, aber, anders als die AfD, zugleich für eine Welt der Offenheit und des fairen Austauschs sein kann. (…) Und vor allem: Wählen Sie sich nicht unglücklich.«

Ich will an dieser Stelle nichts zur sogenannten Globalisierungskritik sagen. Nur soviel: Es handelt sich um eine Kampfvokabel gegen den analytischen Begriff der Weltmarktkonkurrenz. Wer Globalisierung sagt, kann Deutschland zum Opfer stilisieren; wer von der analytischen Kategorie Weltmarktkonkurrenz aus operiert, kann das nicht, denn zu offensichtlich ist, welchen Reichtumstransfer Deutschland per Exportüberschuss vom fremden aufs eigene Territorium veranstaltet.

Wichtig ist, dass der Autor Hebel, der für die »Frankfurter Rundschau«, den »Freitag«, fürs Deutschlandradio arbeitet und regelmäßig als linker Gast im Presseclub der ARD sitzt, vollständig leugnen muss, was die Studie *Die enthemmte Mitte* über die Gesinnung von AfD-Wählern erforscht hat. Und nur weil die Zustimmung zum Schießen an den Grenzen in dieser Studie nicht abgefragt wurde, erscheinen Rohheit und grauenvolle Gesinnungen nicht in ihrer ganzen grellen Scheußlichkeit. Der Autor kann mit seinem Buch bei AfD-Wählern keinen Erfolg haben. Meine These ist, dass er das auch weiß und für sich und sein Milieu nur die eigene Versöhnung mit dem Faschistoiden formuliert hat, das Arrangement, die gute Nachbarschaft.

Und schließlich Slavoj Žižeks »Spiegel«-Bestseller *Der neue Klassenkampf.* Ich halte das Werk für paradigmatisch. Es beginnt mit der Behauptung einer Äquidistanz, der gleich großen Entfernung zu zwei falschen Positionen:

> »Die Linksliberalen fragen empört, wie Europa es zulassen kann, dass Tausende Menschen im Mittelmeer ertrinken – sie plädieren dafür, dass Europa sich solidarisch zeigen und seine Türen weit aufmachen sollte. Populistische Einwanderungsgegner indes fordern dazu auf, die europäische Lebensweise zu schützen, und sind der Meinung, Afrikaner und Araber sollten ihre Probleme selbst lösen. Beide Lösungen sind schlecht, aber welche ist schlechter? Um Stalin zu paraphrasieren: Sie sind beide schlechter.«

Eine bemerkenswerte Gleichsetzung, die ein wenig relativiert wird durch die Behauptung einer besonders miesen Eigenschaft, die nur jenen eigen ist, die sich über das Ertrinken im Mittelmeer empören:

> »Die größten Heuchler sind fraglos diejenigen, die offene Grenzen fordern: Insgeheim wissen sie, dass es dazu nie kommen wird, weil dies sofort eine populistische Revolte in Europa zur Folge hätte. Sie inszenieren sich nur als schöne Seelen.«

Ich will gar nicht beurteilen, ob das auf einige zutrifft. Ich weiß allerdings, gegen wen das schlicht niederträchtig ist: gegen praktisch aktive Antirassisten.

Und nun kommt Žižeks, also die von ihm postulierte richtige Position, »dass es unsere wahre Bestrebung sein sollte, die Basis der Gesellschaft weltweit so weit umzugestalten, dass keine verzweifelten Flüchtlinge mehr auf diesen Weg gezwungen werden«. Dies sei die weitergehende, radikalere Lösung, sie sei materialistisch, nicht nur moralisch. Auch das mag sein. Nur erforderte sie eben ein solches Maß an Klassenkämpfen ohne nationale Borniertheiten, einen Bruch mit imperialistischem Raub von Ressourcen und Beendigung der Weltmarktkonkurrenz etc., dass der Verdacht sich förmlich aufdrängt, der Autor sei ein Heuchler, weil er weiß, dass das in absehbarer Zeit nicht realisierbar ist. Bei der Tabubrecherei, der sich Žižek ja verschrieben hat, handelt es sich im Regelfall um gar nichts Unkonventionelles oder Unterdrücktes, sondern der Tabubrecher stilisiert sich nur zum einsamen, angefeindeten Rufer in der Wüste. Mit dieser Methode haben es sowohl Thilo Sarrazin als auch der grüne Bürgermeister von Tübingen, Boris Palmer, zur Meisterschaft gebracht. Žižek schreibt:

> »Ein weiteres Tabu, das es zu verwerfen gilt, ist die Vorstellung, der Schutz der eigenen Lebensweise sei an sich protofaschistisch oder rassistisch.«

Nö, ach was, das ist die allerlegitimste Abwehr der Zerstörung unserer Kultur, die uns geraubt wird, wenn zu viele kommen, die uns nicht mal essen lassen wollen, wie wir es seit der Schlacht im Teutoburger Wald als Deutsche nun mal lieben. Žižek:

> »In den Schulkantinen wird muslimischen Kindern kein Schweinefleisch serviert. Aber was, wenn diese Kinder sich an den anderen Kindern stören, die Schweinefleisch essen?«

Es gibt eine reale Debatte in Deutschland, ob um den Preis des Aufenthaltsrechts zu den erzwingbaren Integrationsleistungen der Verzehr von Schweinefleisch gehören soll. Das auf den Kopf zu stellen, ist schon infam.

Das gleiche Muster wendet Žižek an, wenn er nicht den gemeinen Umgang mit Geflüchteten, sondern ihre Undankbarkeit anklagt:

> »Es entspricht schlicht der Wahrheit, dass die Flüchtlinge nie Dankbarkeit empfinden werden für die Leute, in deren Länder sie zu kommen geschafft haben.«

Und dann dieses Anspruchsdenken!

> »Gerade wenn sich Menschen in Armut, Not und Gefahr befinden und man erwarten würde, dass sie mit einem Minimum an Sicherheit und Wohlergehen zufrieden wären, explodiert die ab-

> solute Utopie. Sie werden lernen müssen, ihre Träume zu zensieren. (…) Kurzum: Die Flüchtlinge erwarten im Grunde genommen, die Vorzüge der westlichen Wohlfahrtsstaaten nutzen zu können, ohne ihren eigenen Lebensstil zu ändern.«

Und weil die Kuchen statt trocken Brot, einige sogar Einzelzimmer statt Massenunterkunft wollen und sich nicht den Anforderungen der Leitkultur beugen, muss sie abgeschafft werden, diese »pathetische Solidarität mit den Flüchtlingen«. Statt dessen

> »müssen wir ein weiteres Tabu hinter uns lassen, nämlich die Ängste und Sorgen der sogenannten kleinen Leute angesichts der Flüchtlinge, die oft als Ausdruck rassistischer Vorurteile, wenn nicht gar eines blanken Neofaschismus abgestempelt werden«.

Es sind seine Ressentiments, mit denen sich Žižek hinter den Sorgen und Ängsten der »kleinen Leute« versteckt, um zu postulieren: »Man sollte daher die Verbindung zwischen Flüchtlingen und humanitärer Empathie kappen, die die Hilfe für Flüchtlinge in unserem Mitgefühl verankert.« Praktisch will er »Aufnahmezentren, wo Tausende registriert und erfasst werden«, und: »Die Kriterien der Anerkennung müssen klar und deutlich formuliert sein, wer wird aufgenommen und wie viele.« Das ist der Wortschatz von Innenministern. Jedenfalls »sollten wir die vorherrschende linksliberale, humanistische Haltung verwerfen«.
Nichts von dem, was Žižek abgeräumt wissen will, ist in irgendeinem nennenswerten Milieu in Deutschland »vorherrschend«. Die Position der offenen Grenzen ist so marginal, dass sie in den Statistiken der Meinungsforschung schlicht nicht vorkommt. Žižek animiert seine große Leserschaft und sein zahlreiches Veranstaltungspublikum, das gebildet, gutsituiert und keineswegs proletarisch ist, zur Enthemmung. Dass dies im Namen einer befriedeten Welt geschieht, ist einfach nur infam.

Die nächste Barbarei - Haben Fehler und Versagen der Linken den Aufstieg der Rechten befördert?
Didier Eribon ist ein ganz anderes Kaliber als die Vorgenannten. Mit seinem sehr erfolgreichen Buch *Rückkehr nach Reims* und einigen Interviews, die er gegeben hat, möchte ich mich nun beschäftigen. Er scheint nur Anhänger zu haben. Oskar Lafontaine sitzt bei Maischberger und bezieht sich auf ihn, Sahra Wagenknecht hält eine sogenannte wichtige Bundestagsrede und beendet sie mit einem Eribon-Zitat, in konkret wird er ziemlich gefeiert und befragt, Jan Feddersen zeigt sich in der »Taz« hingerissen, und auch ich fand die Lektüre fesselnd. Das hat Gründe und will durchdacht sein. Ich vernachlässige hier einen Aspekt, der im Buch viel Platz einnimmt, gänzlich: die Schilderung und Reflexion eines homosexuellen linken Intellektuellen, der jahrzehntelang seine proletarische Familie nicht sehen wollte und der ebensolange seine proletarische Herkunft im Freundes- und Kollegenkreis verheimlicht hat, ängstlich bangend, sie könnte auffliegen. Mir geht es um folgendes:
Erstens: Wenn Eribon die soziale Lebensrealität seiner Eltern in der Zeit seiner Kindheit und seines Erwachsenwerdens beschreibt, dann beschreibt er eine Zeit vor dem sogenannten Neoliberalismus, also das, was Hobsbawm »goldenes Zeitalter des Kapitalismus« genannt hat, ohne die heute so oft anzutreffende Romantisierung:

> »Das Wort soziale Ungleichheit ist eigentlich ein Euphemismus, in Wahrheit haben wir es mit nackter ausbeuterischer Gewalt zu tun. Der Körper einer alternden Arbeiterin führt allen die Wahrheit über die Klassengesellschaft vor Augen.«

Was Eribon beschreibt, liegt in der kapitalistischen Produktionsweise. Und gutbetuchte Menschen, die das nicht sehen wollen, mag ich weder zu einer Fabrikbesichtigung noch zu einem Spaziergang durch ein sogenanntes Problemviertel einladen. Sie können ja die Kassiererin im Supermarkt einfach anschauen und registrieren, wie anders dieses Leben ist als, sagen wir, ein bildungsbürgerliches, wie ermüdend, erschöpfend, Denken und Sinnlichkeit zerstörend. Gegen alle verrückten Behauptungen dieser Welt – dass der Menschheit die Arbeit ausgeht oder die Arbeitswelt aus sich selbst verwirklichenden Kreativen bestehe – kann man ja mal ein paar empirische Tatsachen zur Kenntnis nehmen.
Zweitens: Eribon macht diskutierbar, dass es diese materiellen Verhältnisse sind, die die ihnen Unterworfenen so roh machen. Ohne die Verrohung auf irgendeine anthropologische Konstante zurückzuführen, schildert er sie und die zugehörige Gesinnung ungeschminkt. Was er täglich von Menschen, die die Kommunistische Partei (KP) wählen, zu hören bekam,

> »wäre dem (Programm) der Rechtsextremen wohl ziemlich nahegekommen: Forderungen, Einwanderer wieder abzuschieben, nationales Vorrecht auf Arbeitsplätze und Sozialleistungen; Verschärfung des Strafrechts und der Strafverfolgung; Beibehaltung und Ausweitung der Todesstrafe. Ein tiefsitzender Rassismus, der eines der dominanten Merkmale des weißen Arbeitermilieus und der Unterschichten ausmachte«

Niemand musste erst sozialen Abstieg erleben oder von Abstiegsängsten gequält werden, um so zu reden. Daraus wäre der Gedanke zu gewinnen, dass Rassismus – und Antisemitismus, den Eribon nicht behandelt – etwas von der kapitalistischen Produktionsweise, von der ihr innewohnenden Entsagung, immer wieder Erzeugtes ist. Etwas, das heute scharfgemacht und entfesselt werden kann. Und dass, wer das beseitigen will, die Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise und die ihr zugehörige Art des Arbeitens anstreben muss.
Drittens, und in diesem Punkt liefert Eribon das Wertvollste, das mir im Moment denkbar erscheint, er spricht aus: »Die Rückkehr zum Nationalismus ist keine Alternative«, und er entwickelt seine Überlegungen, dass es zwar einen erfolgreichen, aber keinen linken Populismus geben kann, weil, was Linke zu sagen haben müssten, nun einmal komplizierter und nicht spontan einleuchtend ist. Eine kleine Collage diesbezüglicher Zitate:

> »In Spanien benutzt Pablo Iglesias ständig den Begriff la patria. Er begreift nicht, dass das ein sehr gefährliches Wort ist, das historisch klar besetzt ist.« – »Begriffe wie Heimat, la terre, le sol, bringen uns nirgendwohin. Das ist Blut-und-Boden-Rhetorik.« – »Dass die Linken rechte Argumentationen übernehmen, sieht man leider immer häufiger.« – »Die Rhetorik von Podemos ist genau die gleiche wie die des Front National.« – »Wenn man die Nation gegen die Oligarchie positioniert, wo sind dann die Menschen, die im Mittelmeer ertrinken? Gehören sie zur patria? Man muss mit diesen Begriffen sehr vorsichtig sein, sonst ist man sehr schnell bei den französischen und italienischen Faschisten, die den Kapitalismus als Diktatur der Banken ausgeben und es als volkszersetzend ansehen, wenn jede Minderheit ihre Rechte durchsetzen will.«

Das soll genügen. Eribon benennt einige Kernelemente heutiger inhaltlicher Querfronten, und ihm ist absolut klar, dass kein Platz für einen schwulen Intellektuellen ist, wo im Namen von

Nation und Gemeinschaft, aber auch im Namen des Proletariats, des Proletkults oder des Hauptwiderspruchs untergemangelt wird, was an Errungenschaften und Zivilisierung der bürgerlichen Gesellschaft abgetrotzt wurde.
Oft wird Eribon für die These der »Mitverantwortung der Linken für den Auftrieb der Rechten« in Anschlag gebracht. Darin steckt ein großes, manchmal auch gewolltes Missverständnis. Denn meistens spricht er von Regierungslinken und »institutionalisierter Linker«, also von der französischen Sozialdemokratie und ihrem ideologisch-intellektuellen Begleittross. Aber es ist nicht alles auf Missverständnis, sozusagen einen Übersetzungsfehler französischer Usancen, nach denen Hollande als Linker gilt, zu reduzieren. Eribon sagt ja auch:

> »Man muss sich schon fragen, warum die radikale Linke, die alternative Linke, es nicht geschafft hat, eine andere Dynamik in Gang zu setzen. Es ist dringend notwendig, ein linkes Denken neu zu erfinden.« Und an anderer Stelle: »Die Linke muss sich neu erschaffen.«

Ich ahne, was damit intendiert ist. In Frankreich hat der vom ehemals sozialdemokratischen Senator Jean-Luc Mélenchon gegründete Parti de Gauche nach einer Hochphase einen immensen Abfluss an Aktivisten und diverse horrende Wahlniederlagen erlebt. In diesem Prozess geschah, und ich vermute, zum Schrecken Eribons, manch nationalistischer Schwenk, der sich zum Beispiel im Motto des Parti-de-Gauche-Kongresses vom Sommer 2015 artikulierte, das einen erschaudern lässt: »Die Losung ist das Volk.«
Ich verstehe also Eribons Position und habe zugleich keine gute Meinung von so reklamehaften Formeln wie »Linkes Denken neu erfinden«; wahrscheinlich bin ich Gorbatschow-geschädigt. Zumal solche Formeln fast immer mit dem Versprechen einhergehen, dass nach entsprechender Neuerfindung in irgendwelchen Offensiven eine Art Erfolgsgarantie stecke. Wenn Eribon schreibt: »Deshalb ist es auch alles andere als unmöglich, dass sich ein Teil der FN-Wähler in nicht ganz ferner Zukunft der extremen Linken zuwendet«, dann euphorisiert mich solch unbeweisbare Zuversicht nicht, obwohl ich wirklich gerne Unrecht hätte.
Aber zu dem, was ich für Eribons gravierendsten Fehler halte: »Das Wählen rechtsextremer Parteien kann man als eine Art sozialen Aufstand gegen ›das System‹ begreifen«, sagt er im konkret-Interview (konkret 12/16). »Es ist tragisch, dass die Arbeiter erst für den Front National stimmen mussten, um auf sich aufmerksam zu machen«, sagt er bei »Zeit Online« und fährt fort: »Was bleibt ihnen also anderes übrig, als nächstes Mal in Frankreich FN zu wählen, in Österreich FPÖ, in Großbritannien Brexit und in Deutschland AfD?« Und in Rückkehr nach Reims heißt es:

> »So widersprüchlich es klingen mag, bin ich mir doch sicher, dass man die Zustimmung zum Front National zumindest teilweise als eine Art politische Notwehr der unteren Schichten interpretieren muss. Sie versuchen, ihre kollektive Identität zu verteidigen.«

Eribons Begriff der »Notwehr« hat mittlerweile eine Karriere gemacht, die an die sprichwörtlichen »ernstzunehmenden Sorgen und Ängste« heranreicht, und ich halte das für furchtbar. Notwehr ist die Feststellung totaler Unschuld. Wer zu ihr greift, kann weder normativ noch moralisch und erst recht nicht juristisch belangt werden. Die Formulierung »Was bleibt ihnen anderes übrig?« meint dasselbe, und die Kennzeichnung als »Art sozialer Aufstand« geht fast noch darüber hinaus. Diese Formeln, die den Arbeiter als Unmündigen, nicht Verantwortlichen behandeln, haben immer Konjunktur, wenn das Faschistoide auf dem Vormarsch ist, und deshalb meines Erachtens nicht zufällig etwa im Deutschland der frühen neunziger Jahre. Wolfgang Fritz Haug von der Zeitschrift »Argument« sah damals im Rassismus einen »entfremdeten sozialen Protest«. Arbeitertümelnde Autonome sahen »in der Gewalt der Zukurzgekommenen (gegen Flüchtlinge) eine Form der Selbstfindung unter schlechten Emblemen«. Karl Heinz Roth entdeckte »einen plebejischen oder subproletarischen Rassismus, der sehr ambivalent ist« – dem also auch Positives innewohnt. Zusammengefasst wurde das alles in der die Rassisten zu sich irrenden Kumpeln machenden Parole: »Ausländer sind die falsche Adresse, haut den Politikern auf die Fresse.«
Eribon ist nicht Bestandteil dieses Milieus. Aber wenn er von »den Arbeitern« spricht, die Faschisten wählen müssten, kommen die, die eine dunkle Hautfarbe oder einen falschen Pass haben – und es deswegen nie tun –, schon terminologisch als Arbeiter nicht mehr vor. Und ebenfalls nicht die realen Konflikte, die zwischen – auch – weißen Arbeitern verlaufen, zum Beispiel die alles andere als unwichtige Frage, ob Aktivisten des Front National aus Gewerkschaften ausgeschlossen werden sollten oder nicht. Der Terminus »die Arbeiter« verdeckt zudem die Frage, in welcher sozialen Lage überdurchschnittlich häufig der Front National oder auch Trump, die AfD oder in einem Land fast ohne soziale Notlagen wie der Schweiz die Volkspartei gewählt werden. Alles, was man dazu lesen kann, deutet darauf hin, dass das eher jene tun, denen ein gewisser sozialer Aufstieg geglückt ist, die Wohneigentum besitzen, höhere Einkommen oder Renten beziehen. Man kann, davon bin ich überzeugt, das Faschistoide gar nicht mit mehr günstigen Sozialwohnungen, Rentenerhöhungen oder besserem öffentlichen Nahverkehr eindämmen. Das ist gar nicht der Faschistoiden erstes und nicht einmal ihr zweites Motiv.
Und sie sind eben nicht lediglich relativ passive Wähler, sie sind aktiv. Sie gehen, ich bleibe beim französischen Beispiel, aktiv vor, wenn Menschen mit dunkler Hautfarbe sich in ihrem Quartier ansiedeln wollen. Das muss nicht immer physisch gewaltsam sein, sie können auch den Besitzern von Einzelhandelsgeschäften zu verstehen geben, dass sie woanders einkaufen werden, sollten jene es wagen, einen »Ausländer« hinter dem Verkaufstresen zu plazieren. Sie sind, kurzum, Täter des Alltags. Im übrigen sollte man wirklich nicht übersehen, wie viele Selbständige, Hochgebildete, Bauern, Mittelständler, Apotheker schon lange treue Wähler des Front National sind. Wogegen die Notwehr zu leisten glauben, interessiert mich nicht die Bohne.
Wenn ich als analytischen Ausgangspunkt ernst nehme, dass es eine weitgehende Übereinstimmung von rechter Propaganda und den Sehnsüchten der Wähler gibt, dass also Trump-Wähler gegen die bekannten Enthüllungen resistent waren, weil sie die Mauer gegen Mexiko und die versprochenen Massenabschiebungen wollen, dass sie so ein Waterboarding auch gerne mal live im Fernsehen geboten bekämen, dass ihnen all die in Aussicht gestellten Enthemmungen, die Befreiung von Political Correctness, das Die-Sau-Rauslassen gegen Frauenemanzipation, Schwule und Lesben gefallen, dass sie die Filme von Woody Allen nicht nur selbst nicht sehen, sondern aus der Welt geschafft wissen wollen – diese Intellektualität, diese »Humanitätsduse-

lei«, dieses Ein-Gewese-Machen um irgendeinen von der Polizei erschossenen Schwarzen –, nur dann kann ich die Komplizenschaft begreifen zwischen Führern und Gefolgschaft. Nur dann kann ich verstehen, ohne zu verzeihen.

Damit sind wir bei Christian Baron. Sein hier in Frage stehendes Buch trägt den Titel *Proleten – Pöbel – Parasiten. Warum die Linken die Arbeiter verachten.* Es verspricht, ihr ahnt es schon, »das größte Tabu der linken Bewegung« zu brechen. Dieses Versprechen ist, wie wir wissen, das sicherste Indiz dafür ist, dass der Autor im Mainstream schwimmt. Christian Baron ist Feuilletonredakteur beim »Neuen Deutschland«, kann gut und verständnisvoll mit Deklassierten aller politischen Couleur plaudern, besonders beim Bierchen am Tresen: »Tatsächlich spielt sich bis heute in den kleinen Kaschemmen das ehrlichste Leben ab, das man sich nur vorstellen kann.« Gelitten hingegen hat er viel, besonders im Moloch Berlin, unter Linken, die ihn mit »identitätspolitischen Verbotsorgien« und »sprachpolizeilichen Gewaltmonopolen« drangsaliert haben. Daraus und aus weiteren Beobachtungen von Massenfeindlichkeit schöpft er die titelgebende Kernthese des Buchs. Drei Zitate:

> »Die deutsche Linke ist also nicht ganz unschuldig an der derzeit zu beobachtenden Eskalation der gegen die Flüchtlinge gerichteten Grundstimmung im Land.« – »Ein Votum für den Rassismus aber lässt sich daraus nicht ableiten, die Prekären wählen AfD aus Protest gegen den von CDU/CSU, SPD, FDP und Grünen vertretenen Neoliberalismus.«

(Das hat mich ein bisschen beruhigt, es mindert meine Schuld ein wenig, denn die gegen die Flüchtlinge gerichtete Grundstimmung, die ich verursacht habe, ist demnach kein Rassismus, sondern Protest.) Doch haben die Linken

> »den Arbeitern bereits zu lange keine politische Stimme mehr verliehen. So weiträumig sind sie vom handelnden Subjekt zum Abschaum deklassiert worden, dass es verwundert, wie wenige von ihnen sich bislang der AfD oder sogar noch weiter rechts stehenden Gruppierungen angeschlossen haben.«

Eine Warnung: Noch eine massenfeindliche Demo von Linken, und die NPD zieht an der AfD vorbei. Das alles ist so absurd, dass es an die Behauptung grenzt, es sei vor 25 Jahren die winzige Minderheit, die unter der Parole »Nie wieder Deutschland« demonstrierte, verantwortlich gewesen für die Wiedervereinigung und den zugehörigen Jubel der Massen. Obwohl ich weiß, dass man dem Wahn einen Anstrich von Vernunft verleiht, sobald man ihm mit empirischen Argumenten begegnet, will ich mich für einen Moment auf die Anklagebank setzen, vor dieses Gericht, das ich nicht anerkenne. Ich erkläre also für mich und alle Polemiker, Satiriker, Theoretiker und Kabarettisten, die ich wertschätze: Ich habe immer polemisiert gegen jene, die »die Prekären« fertigmachen, verachten, dämonisieren, sich über deren »falsche« Ess- und Trinkgewohnheiten echauffieren, sie in widerwärtigen Comedy-Serien verunglimpfen und in Fernsehserien, die vorgeben, aus dem Leben gegriffen zu sein, sie erniedrigen, wie etwa Sloterdijk das tut. Auch hatte die Vers- und Kaderschmiede, mein theatralisches Projekt, immer die Facette, eine Perspektive der Gedemütigten einzunehmen. Meine Bemühungen, durch Bündnisse und Kooperationen mit Gewerkschaftsgliederungen eine lohnarbeitende Klientel ins Theater zu locken, waren so groß wie ihr Erfolg oft gering. Allerdings muss ich zugeben, dass ich dabei der Vorgabe von Christian Baron nicht gefolgt bin. Er schreibt: »Ein Theater, das den Anspruch aufgegeben hat, die Massen zu begeistern, schafft sich völlig zu Recht selbst ab.« Ich halte das Gegenteil für richtig: Ein Theater und eine Literatur, die die Massen, so wie sie sind, begeistern und also Bestseller sein wollen, begraben sich selbst, indem sie das Widerständige und Utopische, das der Kunst innewohnen kann, liquidieren und damit die Menschen betrügen, also nicht als die behandeln, die sie sein könnten und heute nicht sind.

Ferner möchte ich zum Beweis meiner Unschuld vor diesem Gericht anfügen, wie sehr ich verbunden bin mit jenen, die als Aktivisten oder Anwälte für Flüchtlinge, als Stadtteilaktivisten, als zunehmend abgewertete Sozialarbeiter oder linke Gewerkschafter tätig sind. Wer mit ihnen ernsthaft diskutiert, hört, wieviel Auf-der-Stelle-Treten, wieviel Nicht-weiter-Wissen ihrer Arbeit eigen ist. Ich komme ja selbst ebenfalls aus proletarischen beziehungsweise subproletarischen Verhältnissen und habe nie ein Gymnasium oder eine Uni besucht. Ich durfte also kennenlernen, wie sich klein- und bildungsbürgerlicher Dünkel anfühlt. Irgendwann standen dann trotzdem ein paar Karrieretüren offen, durch die ich nicht gehen wollte. Und so landete ich in dem hunderttausendfachen Heer, ich bin ein typisches Kind der Künstlersozialversicherung geworden, empfinde finanziellen Engpass keineswegs als Bereicherung, halte Geldmangel nicht für eine Produktivkraft künstlerischen Schaffens und flenne dennoch darüber nur selten. – Nur heute mal, ausnahmsweise, vor Gericht.

Zu meinen Beschädigungen gehört, dass, wenn ich mal auf junge linke Menschen treffe und mit ihnen diskutiere, ich meist nicht ganz unbefangen bin, sondern ihre zukünftige Anpassung schon antizipiere. Das gilt für Kleinbürger oder Kinder wohlhabender Eltern, aber auch für einen jungen Arbeiter, der sich durch kämpferischen Mut auffällig macht und vielleicht sogar eine Perspektive als freigestellter Betriebsrat, Gewerkschaftssekretär oder später sogar im Aufsichtsrat in Aussicht hat. Ich bin, um es abzukürzen, insgesamt zu dem Schluss gekommen, dass die Beschädigungen, die auf bürgerliche Herkunft zurückzuführen sind, weder größer noch kleiner sind als jene, die von proletarischer Herkunft herrühren. Es sind nur andere.

Was nun die Szene betrifft, von der Christian Baron sich so drangsaliert fühlt: Selbstverständlich ist dort, wo sich Linke, Diskurstheoretiker, Dekonstruktivisten oder der linke Flügel der Postmoderne tummeln, also gesamtgesellschaftlich betrachtet in einem Fingerhut, viel Kraut und Rüben unterwegs. Die Tendenz gefällt mir nicht, denn dort, wo an den Unis noch kleine Segmente der brotlosen Kunst ohne Standortnützlichkeit geduldet werden, sind oft Lehrende, die der Kritischen Theorie und dem Marxismus verpflichtet waren, systematisch durch schlechtere ersetzt worden. Das ist so. Und selbstverständlich gibt es da viel Ärgerliches, viel Kritikwürdiges, kleinbürgerliche Selbstüberhöhung durch kritischen Konsum, Lifestyle und postulierten Hedonismus, der abgearbeitet wird an Wochenenden und bei dem niemand auf seine Kosten kommt; auch viel Skurriles findet man da in den Debatten etwa über richtige Schreibweisen oder die vegane Weltrettung oder die Critical Whiteness. Ja, das ist alles auch umstritten, und zu jedem Thema gibt es kluge Positionen. Man spaltet sich an solchen Fragen, weil sie ernst sind. Ich muss mich da überhaupt nicht heimisch fühlen und kann zugleich bedenken, dass es zum Wesen von Subkulturen gehört, dass sie sich abschotten müssen in feindlicher Umwelt und manchmal auch sonderbar sein müssen, oft ganz harmlos sonderbar wie etwa die

Weltverbesserer durch Ausdruckstanz im Jahre 1910 am Monte Verità. Ich könnte ausnahmsweise sogar vieles, was Baron gegen dieses Milieu ins Feld führt, akzeptieren, wenn es nicht eben, und das ist der Kern, ein Projektionsgefäß wäre für den geschürten reaktionären Wahn.

Es ging doch auch in unserer Vergangenheit, sagen wir, bei der ersten Frauenkneipe in Hamburg oder bei der Hafenstraße oder noch früher bei den Hippies oder Gammlern nicht darum, wie es bei ihnen zuging oder für wie subversiv sie sich selbst hielten, sondern darum, was reaktionäre Männer glaubten, wie's da zugeht, was ihnen da geraubt wird, warum das verboten gehört, warum sie das zusammenschlagen müssen. Die Forderung, die »soziale Frage« in den Mittelpunkt linker Politik zu rücken, enthielte ja durchaus Richtiges, aber sie geht fast immer einher mit rechter Positionierung im sogenannten Kulturkampf, hat also eine Stoßrichtung gegen den »dünnen Firnis der Zivilisation« (Erich Fromm) und wird dadurch regressiv. Dazu drei Beispiele aus Barons Buch, die mit der »sozialen Frage« gar nichts zu tun haben: Erstens, es geht um die Mahnwachen und den Friedenswinter:

> »Welch trauriges Schauspiel: Da gehen in einem ohnehin demonstrationsmüden Land endlich mal wieder Zehntausende auf die Straße, weil sie spüren, dass da gewaltig etwas in die falsche Richtung läuft, und was glaubt die Lifestyle-Linke tun zu müssen? Sie wetteifert intern darum, wer die meisten Rechten in einer Gruppe aufzuspüren in der Lage ist, und blendet völlig aus, dass da viele Menschen die weiße Fahne hochhalten, denen schnurzegal ist, was links ist und was rechts, weil sie sich einfach nur nach einer friedlichen, gerechten, sicheren Welt sehnen.«

Ich denke mir, das hätte Nicole auch vertonen können. Was für eine Verharmlosung dessen, was sich da 2014 als Vorläufer von Pegida konstituierte. Was für eine Schmähung jener, die, wie Jutta Ditfurth und Teile der Linkspartei, enthüllt haben, was sich da anbahnt. Und was für eine Sehnsucht, mit Ken Jebsen und Jürgen Elsässer das Mikrofon zu teilen. Es liegt in der Logik dieser Sichtweise, wenn Baron die Pegida-Demonstranten mehrheitlich zu einem »Sammelsurium politisch völlig Verirrter« verharmlost.

Zweitens: Überhaupt, schreibt Baron, sollen Linke sich fragen, ob sie jenen, die sie verachten, nicht tief im Herzen ähnlich sind:

> »Was mir an so vielen linken Aktivitäten mittlerweile so übel aufstößt, ist diese Unfähigkeit, aber oft genug auch stark ausgeprägte Weigerung, die Perspektive völlig anders sozialisierter Menschen einzunehmen. Zu einem ehrlichen Selbstbild gehört ebenfalls, dass ich mich ehrlich hinterfragen muss: Würde ich mich in ähnlicher Lage nicht auch über ›Ausländer‹ echauffieren, die von ›unseren Steuergeldern‹ leben und von ›der Politik‹ hofiert werden? Wären meine politischen Überzeugungen nicht ebenso diffus gegen ›die Reichen‹ und ›die Kanaken‹ gerichtet, und wäre ich nicht ebenfalls ›stolz, ein Deutscher zu sein‹?«

Das ist, ich sage das bewusst in dieser Schärfe, die niederträchtigste und denunziatorischste Frage schlechthin. Es ist die Behauptung der kritisch von ihren Kindern befragten Nazi-Eltern: »Du hast gut reden, aber du, wir kennen dich doch, hättest gehandelt wie wir, wenn nicht schlimmer.« Es ist strukturell die nach 1945 so beliebte Frage an die Juden, ob sie nicht auch in der NSDAP gewesen wären, hätten sich die Nazis andere »Untermenschen« zur Vernichtung auserkoren. Es ist strukturell die Frage der Gesinnungsprüfung, als es noch Kriegsdienstverweigerung gab. Im scheinbar einfühlsamen Argumentieren mit der sozialen Lage liegt die Beleidigung von Menschen, die historisch und heute sich dem Barbarischen verweigern.

Drittes Beispiel: Wieder geht es nicht um Mindestlohn, Leiharbeit, soziale Frage oder ähnliches, sondern um den Vorwurf, Lifestyle-Linke könnten nicht unbeschwert mitfeiern, wenn alle einfach ganz harmlos und richtig gut drauf sind. Beim Fußballweltmeisterschaftssommermärchen zum Beispiel habe ich versagt, als ich mit hochgezogenen Schultern durchs schwarzrotgold verhängte Schanzenviertel lief und mir deutlich gemacht wurde, dass alles Lüge ist, was ein irgendwie alternatives, hedonistisches, zivilgesellschaftliches Anderssein seiner Bewohner behauptet. Meinen hilflosen Hass auf all den nationalistischen Dreck hätte ich auch ohne Adorno-Lektüre empfunden, aber es stimmt eben, dass es diese kleine Sequenz von Adorno gibt, und ich bitte, genau zu registrieren, wie Baron sie einleitet und kommentiert: »Es gibt ein Youtube-Video, in dem der Frankfurter Professor verschwurbelt über Gruppenverhalten schwadroniert.« Adorno sagt da:

> »Wird eine Fußballweltmeisterschaft vom Radio übertragen, so mögen selbst spektakulär verschlammte Gammler und wohlsituierte Bürger in Sakkos einträchtig um Kofferradios auf dem Bürgersteig sich scharen. Für zwei Stunden schweißt der große Anlass die gesteuerte und kommerzialisierte Solidarität der Fußballinteressierten zur Volksgemeinschaft zusammen. Der kaum verdeckte Nationalismus solcher scheinbar unpolitischen Anlässe von Integration verstärkt den Verdacht ihres destruktiven Wesens.«

Kommentar Baron:

> »Die ›hype-abstinente‹ Linke, getrieben vom Wunsch, ›den blöden Mob in seiner Lächerlichkeit darzustellen‹, holt zu diesem Zweck den Lehrstuhlphilosophen mit greiser Glatze und klobiger Brille heraus, der sich geschwollen ausdrückt und über etwas redet, wovon er keine Ahnung hat.«

Hier haben wir alles zusammen, was den kämpferischen Antiintellektualismus oder das gesunde Volksempfinden ausmacht: das verschwurbelte Schwadronieren, den Hinweis auf den Lehrstuhl – von unseren Steuergeldern finanziert –, Glatze, Brille sowie geschwollene Ausdrucksweise, die nicht talkshowkompatibel ist. Es ist ein Kompendium reaktionärer, sich auf das Argument demonstrativ nicht einlassender Vokabeln gegen Grübler, Nörgler, Miesmacher und Außenseiter. Das ist der Kern des Vorwurfs der Massenfeindlichkeit. Und es gibt Auskunft, wie die »populistischen Botschaften, die (unsere) einzige Waffe sind«, aussehen sollen. Übrigens ordnet Baron auch an: »Linke müssen sich von ihrem Bücherstudium abwenden.« Das ist die Anweisung zur Verblödung, aber immerhin verfasst von einem Buchautor, der diese despotische Botschaft nicht etwa auf den Klappentext schreibt, sondern im Schlusskapitel versteckt.

Ich komme zur Tendenz der Verteidigung des Bestehenden, zur Sehnsucht nach einem »Konsens der Demokraten«, zum Wunsch eines Aufgehens in der sogenannten Zivilgesellschaft, gerade auch in Kreisen, die sich als radikale Linke verstehen. Mein erstes Beispiel ist der Aufruf »Aufstehen gegen Rassismus«. Er enthält viele richtige Aussagen gegen die AfD. Er ist von zahlreichen Verbänden, von Gewerkschaftsgliederungen, von der kompletten Spitze der Grünen, von der Partei Die Linke sowie von der Interventi-

onistischen Linken und der Berliner Sektion des »Ums Ganze«-Bündnisses unterzeichnet worden. Wir haben es dabei mit einer Reproduktion der Lichterketten der frühen neunziger Jahre zu tun, die sich gegen die rassistischen Pogrome und Morde wandten und sich zugleich geradezu dogmatisch darauf festgelegt hatten, dass die seinerzeitige Abschaffung des Asylrechts kein Gegenstand ihrer Umzüge sein dürfe. Der Umgang mit Flüchtlingen sollte allein Aufgabe der staatlichen Gewaltmonopolisten sein.
Der aktuelle Aufruf ist ebenfalls von dem geprägt, was er nicht enthalten darf, nämlich alle Schrecknisse etwa der diversen Asylpakete und alle Maßnahmen und internationalen Abkommen zur Wiederherstellung der Festung Europa. Exemplarisch sagt die Abgeordnete der Linkspartei, Christine Buchholz: »Differenzen in der Flüchtlingspolitik sollten nicht darüber entscheiden, ob wir gemeinsam gegen rechts demonstrieren oder nicht.« Nun verantwortet allerdings die Staatspolitik gegenwärtig ungleich größeres Leid und ungleich mehr Todesopfer, denn die Ertrinkenden im Mittelmeer sind ebenso Opfer von Staatspolitik wie jene, die abgeschoben werden und daran zugrunde gehen. Es ist falsch, einen solchen Aufruf zu unterschreiben, weil er etwas zerstört bei jenen radikalen Linken, die es besser wissen. Welchen Lohn versprechen sie sich von dem Preis, den sie zahlen? »Es geht der Interventionistischen Linken durchaus darum, um Mehrheiten zu ringen«, lese ich, und genau dieser Anspruch sei die entscheidende »Abgrenzung zur radikalen Linken der neunziger Jahre«, der »Massenverachtung attestiert« werden müsse. Und dann, zur Parole gebündelt: »Es geht darum, mehrheitsfähig zu werden.« Dieser Anspruch ist vergiftet, aber ich will hier zunächst nur feststellen, dass das gigantisch anmutende Bündnis bei seiner bundesweiten Großdemonstration eine Teilnehmerzahl von 4.000 erreichte, was der »AK«, das Sprachrohr der Interventionistischen Linken, so kommentierte:

> »Für ein Bündnis mit dieser anvisierten gesellschaftlichen Breite eine fast schon beschämende Zahl. Die inhaltliche Zahnlosigkeit hat also nicht einmal etwas gebracht.«

Dafür nach Gründen zu suchen, mit einem realistischen Blick auf Zivilgesellschaft, Massen und die eigene Randständigkeit, dazu sind sie allerdings nicht in der Lage.
Mein zweites Beispiel braucht einen Umweg über Österreich, der dann aber nach Deutschland führt. Der grüne Bundespräsidentschaftskandidat (und jetzige Bundespräsident) Alexander Van der Bellen, behauptet ein Autor der »Jungle World«, sei ein Repräsentant der »Zivilgesellschaft«, und diese sei ein ganz schön aufregender, bunter Haufen:

> »Linksalternative fanden sich neben der katholischen Frauenbewegung wieder, altgediente Gewerkschafter neben einer feministischen Satirikertruppe, renommierte Schriftsteller neben jungen Wilden wie Stefanie Sargnagel und Industrielle neben Kommunisten.«

Was eint diese politisch und sozial disparate Gemeinschaft, frage ich den Autor, und der antwortet:

> »Wenngleich knapp, haben die Optimisten gewonnen, diejenigen, die sich den wandelnden ökonomischen Verhältnissen anpassen können oder diese wenigstens nicht fürchten.«

Optimist bin ich nicht, die Doktrin des »positive thinking« halte ich für tyrannisch, Anpassung ist auch nicht meine Stärke, ich gehöre also wohl nicht zur Zivilgesellschaft. Da belehrt mich der Autor schon über weitere Eigenschaften des Milieus: »Van der Bellen ist der Kandidat für diejenigen, die mit den Verhältnissen ihren Frieden gemacht haben.« Seltsame Kommunisten und junge Wilde und Linksalternative sind das, denke ich, dann überrollt mich des Autors abgeklärter Realismus: Auch mit Van der Bellen an der Staatsspitze »werden Flüchtlinge weiterhin um fünf Uhr morgens von der Polizei in Abschiebegefängnisse verschleppt, werden andere Flüchtlinge weiterhin zu Tausenden im Mittelmeer ertrinken, wird man die im Produktionsprozess überflüssig Gewordenen weiterhin demütigen«. Und?, frage ich. »Aber es wurde wenigstens ein Kandidat österreichischer Bundespräsident, der das alles nicht auch noch forcieren will«, der also, erlaube ich mir zu interpretieren, das gegenwärtige Maß an Demütigungen, Abschiebungen und Ertrinken im Mittelmeer für genau das richtige hält.
Aber Österreich hat doch bereits sehr früh von »Willkommenskultur« auf Abschottung umgeschaltet, war zentral für die Schließung der Balkan-Route, hat eine Obergrenze längst eingeführt. Höre ich den Außenminister, dünkt mir, die Faschisten sind schon an der Macht. Die Sozialdemokraten koalieren im Burgenland mit den Rechtsradikalen, die ÖVP tut's in Oberösterreich, beide konkurrieren darum, wer mutmaßlich den Koalitionspartner der FPÖ nach den nächsten Wahlen geben darf. Österreichs Staatspolitik hat sich dramatisch nach rechts verschoben, und es fehlt jedes Indiz, dass das aufhört. Und da soll beruhigend sein, wenn das so weitergeht? Van der Bellen hat vor diesem Hintergrund zwei Parolen plakatiert: »Für unser vielgeliebtes Österreich« und »Für Österreichs Ansehen im Ausland«.
Der zitierte Autor übrigens, Bernhard Torsch, gibt eine in seiner Logik schlüssige, auch Deutschland betreffende Generallinie aus: »Realpolitisch« – das ist das Credo aller Anpassung, Sätze, die so anfangen, kann man in die Tonne treten –

> »muss sich hinter Angela Merkel stellen, wer weiß, dass die einzig realistische Alternative zu ihr diejenige ist, die den Zusatz ›für Deutschland‹ im Namen trägt, die AfD. Noch nicht verrückt gewordene Linke haben also auch in Deutschland nur die Wahl (…) nämlich die Barbarisierung durch die Unterstützung der Kandidatin der bestehenden Verhältnisse zu bremsen.«

Als könne die Barbarisierung nicht der demokratischen Politik innewohnen, als gäbe es all die praktischen und rhetorischen Übungen, die das Wahlvolk beschwichtigen und ihren Wandel von der »Wir schaffen das«- zur Abschiebekanzlerin deutlich machen sollen, nicht, ihren Schulterschluss mit Seehofer, den man übrigens in Bayern wählen müsste, um dem Anforderungsprofil eines »nicht verrückt gewordenen Linken« zu entsprechen. Das ist die Logik der abschüssigen Bahn. Das ist die Perspektive der Unterstützung des Ultrareaktionärs François Fillon in Frankreich. Vielleicht – ich werde ungerecht – ist nach dieser Logik irgendwann auch Viktor Orbán gegen die Nazis von Jobbik zu unterstützen.
Im Ernst: In Deutschland ist jeden Tag zu beobachten, dass das Faschistoide aus der sogenannten Mitte legitimiert wird. So ein mehrseitiges, wohlwollendes, ihn als vielleicht kauzigen, aber doch auch belesenen rechten Intellektuellen, der nicht einmal den Holocaust leugnet, schilderndes Porträt des völkischen Aktivisten Götz Kubitschek im »Spiegel« (51/2016) ist doch ein deutliches Signal dieser Tendenz. Ich will mich prognostisch zurückhalten, aber es ist wahrscheinlich, dass sich mittelfris-

tig durchsetzen wird, was Peter Radunski, der die Wahlkämpfe von Helmut Kohl geleitet hat und ein echter Vordenker ist, vorschlägt: Mit der AfD sei »im parlamentarischen Prozess zusammenzuarbeiten« – in absehbarer Zeit »sollte die AfD nach Koalitionsbeteiligungen gefragt werden«, gefordert seien »Kraft, Mut und Weitsicht, um diesen Schritt mit der AfD zu gehen«.
Vielleicht ist so eine prognostische Spekulation gar nicht wichtig. Ich sehe nach dem Terroranschlag in Berlin eine Sendung wie »Hart aber fair«. Es ist kein AfDler dabei, aber alle reden so wie die, alle reden, als wären nur AfDler anwesend. Außer Heribert Prantl von der »Süddeutschen Zeitung«, dem die Rolle des reumütigen und selbstkritischen Sünders zugewiesen war, die er gab, weil er mal was gegen Videoüberwachung gesagt hatte. Und um das ein bisschen auszubügeln, verlautbarte er dann nach dem Kölner Polizeieinsatz zu Silvester 2016/17, keiner vertraue ab jetzt so bedingungslos der Polizei wie er.
Simone Peter (Grüne) hatte ja zaghaft erwogen, es könne sich bei diesen Polizeiaktionen in Köln um racial profiling gehandelt haben. Die Empörung, die ihr entgegenschlug, hat sie belehrt, dass man heutzutage entweder ein paar Wahrheiten aussprechen oder Karriere machen kann. Ihre Entschuldigungen waren dementsprechend herzzerreißend, stehen aber immer noch auf dem Prüfstand der Glaubwürdigkeit. Kurzum: Was der Chef der AfD im Berliner Abgeordnetenhaus sagte, trifft den Nagel auf den Kopf:

> »Ob CDU, CSU oder SPD, ob Sahra Wagenknecht oder Boris Palmer, sie alle bedienen sich großzügig bei der AfD. Dazu kann ich nur sagen: Die AfD wirkt. Wir haben nichts dagegen.«

Dass »die nächste Barbarei durchaus das fortbestehende Imperium der Zivilisation selbst sein kann«, ist ein Schlüsselgedanke bei Herbert Marcuse. Das wird mancher mit Blick auf das heutige Deutschland für übertrieben halten. Aber als minimale Aufgabe möchte ich festhalten, dass jenen progressiven und sich von reaktionären Entwicklungen überrollt sehenden Menschen in anderen Ländern, die sich von Merkel und Deutschland erhoffen, dieses möge ein Wall oder Stabilitätsfaktor gegen barbarische Tendenzen sein, widersprochen werden muss. Wo immer wir bei denen Gehör finden, müssen wir diese Fehldiagnose dementieren. Hermann Gremliza macht das Monat für Monat.
Was also tun? »Der Begriff ›links‹ bedeutet nichts mehr«, schreibt Rainer Trampert. Das stimmt. Und neben der Tatsache, dass der Keynesianismus an die Stelle der Gesellschaftskritik getreten ist, dass die Sehnsucht nach dem ganz anderen durch die Verbesserung des Bestehenden ersetzt wurde, muss angenommen werden, dass ein völkischer Nationalismus prägen oder mitprägen wird, was öffentlich als »links« wahrgenommen werden wird. Auszusprechen, dass eine Ordnung, die immer nur Sieger und Besiegte ermittelt, auch die unteren Schichten »nicht nur mit Haut und Haaren beschlagnahmt, sondern nach ihrem Ebenbild erschafft«, dass »Herrschaft in die Menschen einwandert« und viele »entmenschlicht«, wie Adorno es in seinen »Reflexionen zur Klassentheorie« nannte – dies auszusprechen gilt nicht als systemkritisch, sondern als »massenfeindlich«. Deshalb ist das auf der Hand liegende größte Manko dieses Vortrags, dass er kein Erfolgsversprechen enthält, außer dem, aus einer winzigen Minderheit vielleicht eine etwas größere zu machen. Ich stelle also unfreiwillig und nicht, weil ich eine schöne Seele oder ein Liebhaber heroischer Posen wäre, gegenüber den wirklich großen Entwicklungen meine und meines Lagers Ohnmächtigkeit fest.
Ich gebe zu, dass mich Autoren, die ich für kluge halte, die ich lese und die ich wertschätze, gegen sich aufbringen, wenn sie sich in der Pflicht sehen, zum Abschluss ihrer lesenswerten Arbeiten noch eine mutmachende Passage einzubauen. Markus Metz und Georg Seeßlen etwa, wenn sie am Schluss ihres Buches *Hass und Hoffnung. Deutschland, Europa und die Flüchtlinge*, all ihr analytisches und schriftstellerisches Können unterschreitend, formulieren:

> »So sieht sich die Zivilgesellschaft, ohne die es keine Demokratie geben kann, von allen Seiten, von innen wie außen bedroht. Vielleicht ist sie stärker als ihr Ruf. Jenen, die Grenzen und Augen schließen, ist entgegenzuhalten, dass die Zukunft offen ist. Und das ist wunderbar. Das ist der Tanz der Zivilgesellschaft, in Europa und darüber hinaus. Dieser Tanz der offenen Zukunft ist von vielen Seiten gefährdet. Umso wichtiger wird er.«

Ich leg' gleich eine Platte von Hannes Wader auf.
Die Feststellung von Ohnmächtigkeit bedeutet keineswegs Abstinenz von Praxis, sondern Praxis im Bewusstsein, dass diese in konkreter historischer Situation mit einem Ringen um Hegemonie nichts zu tun hat, sondern Flaschenpost-Praxis ist. Der Begriff der Flaschenpost, wie von der Kritischen Theorie benutzt, bekennt, dass das, was man an der Gesellschaft kritisch begreift und womit man die Notwendigkeit ihrer Überwindung begründet – Minimum: der Nachweis, dass niemand auf der Welt hungern müsste, niemand unbehaust, von elementaren Konsumgütern und medizinischer Versorgung abgeschnitten sein müsste, Maximum: die Möglichkeit enorm reduzierter Arbeitszeit oder eine menschengerechte Art des nicht der Effizienz gehorchenden Arbeitens –, dass das keinen dem Kritiker bekannten Adressaten hat, kein revolutionäres Subjekt. Das impliziert, wie bei Flaschenpost üblich, die Hoffnung auf einen späteren, in der Gegenwart unbekannten Empfänger.
Ich will versuchen, diesen Begriff von Praxis, die eingestandenermaßen über keine Strategie verfügt, mit einigen Zitaten aus Herbert Marcuses *Der eindimensionale Mensch* herzuleiten und zu konkretisieren. »Die dialektische Theorie ist nicht widerlegt«, schreibt er, »aber sie kann kein Heilmittel bieten.« Sie könne »die geschichtlichen Möglichkeiten, ja Notwendigkeiten« einer befriedeten Welt aufzeigen, aber nicht die Potentiale in der Gesellschaft, die nach ihrer Realisierung streben. Deshalb spricht »aus theoretischen wie empirischen Gründen der dialektische Begriff seine Hoffnungslosigkeit aus«. Denn: »Ohne diese materielle Gewalt (der praktischen Rebellion) bleibt auch das geschärfteste Bewusstsein ohnmächtig.« Der Schluss dieses großartigen Buches lautet:

> »Die kritische Theorie der Gesellschaft besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen überbrücken könnten; indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ. Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der großen Weigerung hingegeben haben. Zu Beginn der faschistischen Ära schrieb Walter Benjamin: Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns Hoffnung gegeben.«

Wer sind die Repräsentanten der großen Weigerung und die Hoffnungslosen? Zuerst denke ich an jene Linken, Progressiven, Modernen, die machtlos eingeklemmt sind, wo das Falsche gegen das Falsche kämpft. Etwa die sehr kleine Gruppe in Ägypten, die schuldlos absolut nichts zu bestellen hat, die sich kaum rühren kann, wo die wirkmächtige Schlacht zwischen Militärdiktatur

und Muslimbrüdern tobt. Ähnliches gilt für viele Länder. Niemand sollte da nach Fehlern suchen. Mit dem Rücken zur Wand steht die türkische Linke da. Mit ihnen, möglichst auch praktisch, verbunden zu sein und sie nicht nach dem Maßstab von Erfolg und Misserfolg zu beurteilen, ist zentral.

Zweitens, und hierbei handelt es sich nicht um Repräsentanten der großen Weigerung, aber der Hoffnungslosigkeit, von der Walter Benjamin sprach: die Flüchtlinge. Nichts ist isolierter, aussichtsloser, marginaler, chancenloser als der Wunsch, 2017 möge ein Jahr sein, in dem es noch einmal eine Million nach Deutschland schafft. Der Ausdruck dieses Wunsches ist oft nur eine hilflos symbolische Geste, die ich verteidige. Wenn die bayerische Antifa ein Sommercamp in einer mittelgroßen Stadt mit zentralen Flüchtlingseinrichtungen und Abschiebeknast veranstaltet, dann erlebt sie, dass es praktisch keinen Kontakt mit der örtlichen Bevölkerung gibt, die die Rolläden runterlässt und die Ruhestörung missbilligt. Dadurch fällt auf die Aktion kein Makel, weil sie ein Merkposten ist, eine praktische Flaschenpost war. Und den gleichen Posten markieren jene, die, sagen wir: in Thüringen mit seinem linken Landesvater, gegen die Abschiebungen Richtung Westbalkan protestieren. Auch sie sind wenige und isoliert und wertvoll.

Drittens ist praktisches Handeln immer möglich zur Rettung einzelner. Ohnmächtigkeit ist ein nicht so leicht zu verkraftender Zustand. Ich sage das als jemand, der wirklich nicht gramgebeugt durch die Gegend läuft. Ich bin überzeugt, dass das jüdische Wort, nach dem, wer einen Menschen rettet, die Menschheit rette, ganz und gar zutrifft. Und wenn überwältigende Mehrheiten einverstanden sind, dass in einer Aktion, die jetzt anläuft, zu überprüfen sei, welcher Flüchtling sich hier mit falscher Identität aufhalte und deshalb auf die Liste der Abzuschiebenden in diese absurderweise sichere Herkunftsländer genannten Höllen gesetzt gehöre, dann sind, wie wenige das auch sein mögen, Passfälscher, Falsche-Identität-Besorger, Falsche-Attest-Aussteller, progressive Fluchthelfer, Illegalen-Zugang-zu-medizinischer-Versorgung-Ermöglicher, Menschenverstecker zu ehren. Niemand möge sich durch diese Feststellung erpresst fühlen zu Mut oder Tollkühnheit, die ihm oder ihr – oder mir – nicht entspricht. Schon Spenden in diese Richtung drückt ja eine Haltung aus. Politisch gesprochen wünsche ich mir ein Bündnis zwischen Gesellschaftskritikern und konsequenten Humanisten.

Nein, das ist nicht alles, ich weiß, wir demonstrieren weiter im Handgemenge. Aber ohne diesen Aspekt ist alles wertlos. Ansonsten gilt, was Herbert Marcuse nach langem Nachdenken als Inschrift auf seinem Grabstein verfügte: weitermachen.

Der Autor dankt Jannik Eder für Hilfe bei der Recherche.

Literatur

Christian Baron: P*roleten – Pöbel – Parasiten. Warum die Linken die Arbeiter verachten.* Das Neue Berlin, Berlin 2016, 288 Seiten.
Sebastian Chwala: *Der Front National. Geschichte, Programm, Politik und Wähler.* Papyrossa, Köln 2015, 143 Seiten.
Didier Eribon: *Rückkehr nach Reims*. Suhrkamp, Berlin 2016, 240 Seiten.
Stephan Hebel: *»Sehr geehrter AfD-Wähler, wählen Sie sich nicht unglücklich.« Ein Brandbrief.* Westendverlag, Frankfurt a. M. 2016, 64 Seiten.
Herbert Marcuse: D*er eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.* Zu Klampen, Springe 2014, 296 Seiten.
Markus Metz/Georg Seeßlen: *Hass und Hoffnung. Deutschland, Europa und die Flüchtlinge*. Bertz + Fischer, Berlin 2016, 260 Seiten.
Sahra Wagenknecht: *Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten.* Campus, Frankfurt a. M. 2016, 292 Seiten.
Slavoj Žižek: *Der neue Klassenkampf. Die wahren Gründe für Flucht und Terror*. Ullstein, Berlin 2015, 96 Seiten.

Anmerkung

Thomas Ebermann hat am 04.06.2016 in Bremen zum Thema *Mit Keynes für Deutschland – Zur Kritik an Keynesianismus, Nationalismus und Querfrontstrategien* refereriert.
https://associazione.wordpress.com/2016/05/04/thomas-ebermann-mit-keynes-fuer-deutschland-zur-kritik-an-keynesianismus-nationalismus-und-querfrontstrategien/

Wir danken dem Autor und der Redaktion von *konkret* für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck.
Der erste Teil dieses Beitrags erschien in *konkret* 3/17 und basiert auf einem Vortrag, den Thomas Ebermann am 16. Januar im Hamburger Polittbüro gehalten hat. Er wurde redaktionell bearbeitet. Der Mitschnitt des Vortrags findet sich auf der Seite freie-radios.net. Der zweite Teil erschien in *konkret* 4/17.

Peter Bierl

Grüne Braune – Umwelt-, Tier und Heimatschutz von rechts

Die aktuell dominanten Gruppen der völkischen Rechten in Deutschland sind dezidiert antiökologisch ausgerichtet. Das Thema Grüne Braune mag darum antiquiert erscheinen, aber das wäre ein Fehler. Die AfD mag Autobahnen bauen wollen und den Klimawandel als Verschwörung abtun. Gleichwohl gibt sowohl außerhalb als auch innerhalb der Partei rechte Strömungen, die ökologische Themen aufgreifen und sei es nur als Tarnung für antisemitische und rassistische Inhalte oder um neue Anhänger zu rekrutieren. Es besteht kein Anlass zur Entwarnung.

Zumal die Zerstörung der Umwelt voranschreitet, allen Bekenntnissen der bürgerlichen Gesellschaft oder Wahlerfolgen der Grünen zum Trotz. Das betrifft Bodenerosion, Artenschwund, Vergiftung von Luft, Wasser und Boden, die Verschmutzung der Meere und die Ausbreitung von Wüsten. Wissenschaftler aus aller Welt warnen vor einer „Heißzeit", einem Anstieg der globalen Durchschnittstemperatur von vier bis fünf Grad. Das ganze Erdsystem könnte aus dem Gleichgewicht geraten, sagt Hans Joachim Schellnhuber (2018), Direktor des Potsdamer Instituts für Klimafolgenforschung. Es gehe um nichts Geringeres als um den „Weiterbestand unserer Zivilisation", sagt der Physiker. Teile der Erde werden unbewohnbar, der Meeresspiegel ansteigen, um zehn bis 60 Meter. Schon heute steht fest, dass Inselstaaten evakuiert, die Hälfte von Bangladesch und Millionenstädte wie Lagos in Nigeria im Meer versinken werden.

Diese Zerstörungen bedeuten für Millionen von Menschen Elend und Vertreibung, Krankheit und vorzeitigen Tod. Sie gefährden die Biosphäre des Planeten und damit das einzige Habitat, das uns zur Verfügung steht. Deshalb hat die ökologische Frage eine enorme Bedeutung.

Spätestens wenn der Klimawandel und seine Folgen außer Kontrolle geraten, besteht die Gefahr von Diktaturen sowie einer Ausgrenzungs- und Vernichtungspolitik, die sich durch pseudoökologische Argumente, insbesondere den Verweis auf einen ökologischen Notstand, legitimieren könnten. Dafür leisten rechte ökologische oder ökofaschistische Gruppen die ideologische Vorarbeit. Sobald die ökologische Frage in den Vordergrund rückt - und das ist nur eine Frage der Zeit - werden die Rechten in diesem Bereich stärker aktiv werden.

In diesem Beitrag sollen die olivbraune Geschichte der Umweltbewegung sowie aktuelle Aktivitäten der Rechten skizziert werden. Außerdem geht es um ideologische Konzepte. Dabei zeigt sich, dass in der Linken und in der Umweltbewegung Vorstellungen existieren, an denen die Rechte andocken kann: Ein Antikapitalismus, der an die völkische Vorstellung vom raffenden und schaffenden Kapital erinnert, die Rede von einer kulturellen Vielfalt, die es gegen Globalisierung und Homogenisierung zu verteidigen gelte, aber auch die neu entflammte Heimatliebe.

Eine emanzipatorische und ökologische Linke muss solcher Identitätspolitik und jedem Kulturrelativismus eine klare Absage erteilen. Sie dienen im Regelfall dazu, repressive und ausbeuterische Strukturen zu verschleiern und zu rechtfertigen. Wir müssen eine universalistische und säkulare Haltung einnehmen und das Recht des Individuums gegen jede identitäre Zwangsgemeinschaft verteidigen.

Schließlich enthält die Postwachstums-Debatte bedenkliche Aspekte. Solange wirtschaftliches Wachstum nicht als stoffliche Seite der Kapitalverwertung begriffen wird, besteht die Gefahr, in ein reaktionäres Fahrwasser abzudriften. Das zeigt sich an einer antidemokratisch-elitären Haltung, Gürtel-enger-schnallen-Rhetorik, grundsätzlichem Antihumanismus, an esoterischen Einschlägen und Schwärmereien für Autarkie, Subsistenzwirtschaft und Wildnisromantik.

Traditionslinien:
Lebensreform, Heimatschutz und Faschismus

Umweltschutz hat eine lange braune Tradition, die bis in die Gründungsphase der Grünen hinein reicht. Erst die moderne Umweltbewegung löste sich allmählich von ihren reaktionären Wurzeln und entwickelte sich in der Selbst- und Fremdwahrnehmung zu einer tendenziell linken Kraft. Lange vor dem Ersten Weltkrieg entstanden im deutschsprachigen Raum die Lebensreform und der Heimatschutz als Bewegungen gegen bestimmte Symptome der Industrialisierung und Urbanisierung, aber auch gegen emanzipatorische Tendenzen wie die Arbeiter- und die Frauenbewegung. Beide Bewegungen waren überwiegend konservativ-reaktionär bis völkisch-rassistisch. Ihre Anhänger stammten meist aus der akademischen Mittelschicht, dem städtischen Bürgertum, waren Wissenschaftler, Lehrer, Ärzte und Beamte. Abgesehen von der Tierschutzbewegung war es eine männlich dominierte Bewegung. Während manche Lebensreformer richtige Aussteigertypen waren, mit langen Haaren und Bärten, sammelten sich Honoratioren eher in Natur- und Heimatschutzverbänden.

Wie schon der Name sagt, erhob die Lebensreform den Anspruch, alle Lebensbereiche grundlegend zu verändern, Ökonomie und Landwirtschaft, Gesundheit und Ernährung, Kleidung und Freizeit, Pädagogik, Kunst und Kultur. Unter dem Motto „Zurück zur Natur" sollten die Menschen ihr Leben umgestalten. Aus diesem Milieu entstanden Siedlungsprojekte und Gartenstädte, Reformhäuser und Vollwertkost, der Wandervogel und die FKK-Bewegung, die Anthroposophie und die sogenannte Freiwirtschaftslehre.

Die Heimatschutzbewegung kämpfte gegen die Zerstörung von Landschaft und Natur, die Landflucht, das Schwinden von Sitten und Bräuchen sowie für den Erhalt von Denkmälern und überkommenen architektonischen Formen. Abgesehen von den Sitten und Bräuchen klingt das nicht verkehrt, problematisch ist der Kontext. Den Begriff Heimatschutz prägte Ernst Rudorff (1897), ein Professor für Musik. Er gründete auch den Bund Heimatschutz (1904) als einen der ersten Umweltverbände. Rudorff stellte den Heimatschutz ähnlich wie der Publizist Wilhelm Heinrich Riehl und der Heidedichter Hermann Löns in einen völkischen Kontext. Insofern wurde die Heimatschutzbewegung nicht missbraucht, wie heute behauptet wird, sondern ist eine der vielen Strömungen, die dem Faschismus den Weg bereiteten. Rudorff wollte die „Gesammtphysiognomie des Vaterlandes, wie sie im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende sich entwickelt hat" schützen, die „Sitten des Landvolkes", die „Urwelt", die

„urwüchsig schaffende Volkskunst", kurz die Biedermeieridylle einer agrarisch-handwerklichen Gesellschaft. Mit Hilfe des Heimatschutzgedankens wollte der Musikprofessor auch den verhassten „Materialismus" und die „Ideen der roten Internationale" abwehren. Er behauptete, ein inniges Naturgefühl gehöre zu den „Wurzeln des germanischen Wesens", während Juden keine Heimat hätten.
Lebensreformer und Heimatschützer deuteten die gesellschaftlichen Veränderungen als eine Art Zivilisationskrankheit. Sie misstrauten dem gefeierten Fortschritt, nicht aus gesellschaftskritischer Perspektive, sondern weil sie die biologisch-rassische und kulturelle nationale Identität – in der damaligen Sprache: deutsches Volkstum - in Gefahr wähnten. Vertreter dieser Bewegungen beklagten einen Verfall der Kultur, eine „Degeneration" der Menschheit, insbesondere einer „nordischen Rasse". Großstädte wie Berlin galten ihnen als „Grab der Arier", wegen der Mietskasernen und Vergnügungstempel, als alles verschlingender Moloch, in denen die Juden Banken, Börsen und Zeitungen beherrschten.
Die Kohlrabi-Apostel, wie die Lebensreformer in München genannt wurden, wollten mit „natürlicher" Ernährung, Vegetarismus, Verzicht auf Alkohol und Medizin, Nacktbaden, Leben auf dem Land und Beackern der eigenen Scholle die Rasse „rein" halten, ertüchtigen und hochzüchten. Zwar gab es einige linke Anhänger, allerdings muss man im Einzelfall prüfen, ob sie rassenhygienische Ziele teilten, wie etwa der sozialdemokratische Verband Volksgesundheit, oder nicht.
Paradigmatisch war die Ablehnung der Impfung: Der Natur würde ins Handwerk gepfuscht. Sie sorge durch Krankheiten für Auslese und Ausmerze der Minderwertigen. „Natürlich" war in dieser Perspektive nur der Kampf ums Dasein. Die Krankheit sei als Prüfung von Geist und Körper zu akzeptieren und ausschließlich mit „natürlichen" Mitteln, den Kräften des eigenen Körpers oder traditionellen Methoden, zu bekämpfen. Diese Auffassung findet sich noch heute in anthroposophischen Kreisen, die eine Masern-Impfung für ihre Kinder verweigern.
Lebensreformer teilten mit den Völkischen die Vorstellung vom dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Was damit gemeint war, visualisierte der prominente Künstler Fidus (1871-1948) in einer Grafik, die immer wieder publiziert wurde: Die Menschheit steht am Scheideweg und muss sich entscheiden zwischen dem Kommunismus, den Fidus als Wolkenkuckucksheim darstellte, dem Kapitalismus, der in den Abgrund führte, und die Bewahrung einer agrarisch-handwerklichen Gesellschaft, symbolisiert in der Silhouette einer Kleinstadt samt Kirche.
Wenn in dieser Szene von Kapitalismus die Rede war, so nicht im Sinn der Marxschen Analyse. Lebensreformer und Heimatschützer übernahmen die Vorstellungen der völkischen Antisemiten und orientierten sich an einem diffusen Mittelstand. Sie wollten lediglich die kapitalistische Dynamik bremsen oder ausschalten, was illusionär ist. Im Kern stellten sie kapitalistische Strukturen, die Produktion von Waren für Märkte, Konkurrenz und Lohnarbeit, nicht infrage. Sie griffen vielmehr Banken und Börsen oder Kaufhäuser, die als jüdisch identifiziert wurden, selten auch mal industrielle Großbetriebe an.
Der Begriff des Dritten Weges wurde von der Freiwirtschaftsbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg weiter verwendet und war und ist bis heute ein wichtiger Slogan in Teilen der nazistischen Rechten, eine Splittergruppe hat den Begriff sogar als Parteinamen gewählt. Es gibt darüber hinaus eine sozialdemokratische Verwendung des Begriffs bis hin zu New Labour unter Tony Blair und im Prager Frühling wurde der Reformkommunismus als dritter Weg bezeichnet. Der Slogan zierte ein Plakat der Grünen in den Anfangsjahren, wobei mehrere Traditionsstränge einflossen, ausschlaggebend war aber erneut der Wunsch, sich von Kapitalismus und Kommunismus gleichermaßen abzugrenzen.
Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass die meisten Lebensreformer und Heimatschützer willig mit den Nationalsozialisten kollaborierten, ihnen für einen Naturschutz mit Alibifunktion sowohl das Personal als auch Ideen lieferten.
Beispiel Wald: Schon während der napoleonischen Kriegen entdeckten deutsche Dichter und Denker den Wald als Symbol deutschen Wesens, insbesondere deutscher Gemütstiefe und Naturverbundenheit, in Abgrenzung zu Frankreich.[1] Riehl konstruierte Mitte des 19. Jahrhunderts einen Zusammenhang zwischen Nationalcharakter und Umwelt. Demnach seien Engländer und Franzosen als urbane Nationen kulturlos geworden. Ihre Landschaften bestünden nur noch aus gezähmten Parks und gerodeten Feldern. Dagegen setzte Riehl eine „deutsche Waldfreiheit", den wildnishaften Wald als Sinnbild für die „Kraft des natürlichen, rohen Volkstums". Nationalisten behaupteten einen „blutsmäßigen Zusammenhang" von Volk und Wald und attackierten die „Fremdstämmigen" als Wald- und Volksfeinde.[2] Die NS-Propaganda stilisierte die Deutschen zum Waldvolk. Slawen und Juden diffamierten die Nazis als Steppen- bzw. Nomaden- und Wüstenvolk und Waldvernichter. Anstelle eines jüdisch-kapitalistischen Raubbaus sollte eine „naturgemäße Waldbewirtschaftung" treten.[3]
Was die Vereine und Verbände der Lebensreform, der Heimat- und Naturschutzbewegung betrifft, so muss man auch in diesem Sektor von Selbstgleichschaltung sprechen. Die meisten, etwa der Bund Naturschutz, der Vogelschutzbund oder der Volksbund Naturschutz passten sich an. Sie drängten Naturschützer jüdischer Herkunft hinaus – wie Benno Wolf, der 1943 in Theresienstadt ermordet wurde – und verboten Juden die Mitgliedschaft. Viele Verbandsfunktionäre waren längst in der NSDAP.
Die Organisationen des Natur- und Heimatschutzes wurden zeitweise im Reichsbund Volkstum und Heimat (1933-1935) unter der Führung von Werner Georg Haverbeck zusammengefasst. Jene aus dem Bereich der Lebensreform, wie der anthroposophische Reichsverband für biologisch dynamische Wirtschaftsweise, schlossen sich der Deutschen Lebensreform-Bewegung an.
Paradebeispiel eines Kollaborateur war der Landschaftsarchitekt Alwin Seifert, bis in die 1960er Jahre einer der einflussreichsten Umweltschützer in der Bundesrepublik. Als Jugendlicher war Seifert beim Wandervogel. Er sympathisierte mit der biologisch-dynamischen Landwirtschaft und entwickelte ein besonderes Faible für Kompost, Humus und Muttererde, weswegen er den Spitznamen „Herr Muttererde" bekam.[4] Seit 1934 war er an der

1 Johannes Zechner: *„Ewiger Wald und ewiges Volk": Die Ideologisierung des deutschen Waldes im Nationalsozialismus*. In: Ulrich Eisel/ Ludwig Trepl (Hg.): Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Band 15, Freising 2006, S.13f.

2 Johannes Zechner: *„Die grünen Wurzeln unseres Volkes": Zur ideologischen Karriere des „deutschen Waldes"*. In: Uwe Puschner/G. Ulrich Großmann (Hg.): Völkisch und national. Zur Aktualität alter Denkmuster im 21. Jahrhundert. Darmstadt 2009, S.180f.

3 Stefan Dirscherl: *Tier- und Naturschutz im Nationalsozialismus. Gesetzgebung, Ideologie und Praxis.* Göttingen 2012, S.180f., S.186. Zechner, 2009, S.179ff., Zechner, 2006, S.5f., S.23ff., S.68ff.

4 Seifert war vor dem Ersten Weltkrieg Mitglied einer kleinen völ-

Gestaltung der neuen Autobahnen beteiligt, wofür er den pompösen Titel „Reichslandschaftsanwalt" bekam. Seifert sorgte dafür, dass die Seiten- und Mittelstreifen der Autobahnen mit „heimischen" Pflanzen begrünt wurden, während er „fremdländische" Gewächse verabscheute. Getreu der Blut-und-Boden-Ideologie hielt Seifert Steppenlandschaften für „undeutsch". Deshalb forderte er wie etliche seiner Kollegen, die von der Wehrmacht eroberten Gebiete in Osteuropa mittels Feldhecken „einzudeutschen".
1935 erließ Hermann Göring in seiner Funktion als Reichsforst- und Reichsjägermeister das Reichsnaturschutzgesetz. 1940 wies das Reichsnaturschutzbuch schon über 800 eingetragene Naturschutzgebiete auf, in den Naturdenkmalbüchern waren mehr als 50.000 Naturdenkmale verzeichnet. Gleichzeitig bedeutete die Aufrüstungs- und Autarkiepolitik des NS-Regimes einen ungeheuren Landschafts- und Energieverbrauch sowie Umweltzerstörung.

Die besseren Ökofaschisten
Trotzdem gibt es Versuche, den Nationalsozialisten und ihren Kollaborateuren eine erfolgreiche Umweltpolitik oder zumindest Einsichten anzudichten. Die Vertreter solcher Weißwaschung wenden sich gegen die kritische Aufarbeitung der NS-Zeit und ihrer grün-braunen Vorläufer, die ohnehin erst in den 1980er-Jahren einsetzte.
Der renommierte Historiker Joachim Radkau (2002) rügte, der Nationalsozialismus werde heute

> „zu einer in allen Erscheinungsformen bösen Macht stilisiert, gleichsam zum Ersatz für den Teufel...(..). Dann müsste man annehmen, dass selbst hinter der Förderung des Naturschutzes etwas Böses gestanden habe. In Wirklichkeit besteht das vertrackteste Problem jedoch in dem banalen Faktum, dass die Nazis großenteils mehr oder weniger normale Menschen und daher zu vernünftigen Handlungen durchaus fähig waren."

Radkau bedauert, dass der Faschismus lediglich als Inkarnation des Bösen verstanden werde, denn dadurch würden positive Aspekte übersehen.

> „Erst wenn man die Elemente ökologischer Einsicht in der NS-Bewegung erkennt, wird die NS-Katastrophe in vollem Maße zu einem Stachel für die historische Reflexion. (....) besaß die Blut-und-Boden-Ideologie bei aller Verschrobenheit doch eine Art Geistesgegenwart. Damals gab es tatsächlich in letzter Minute eine bäuerliche Traditionswelt zu retten."

Der Nationalsozialismus, den Radkau als Anti-These zur umweltzerstörenden US-Zivilisation interpretiert, habe „bei aller Verschrobenheit doch eine Art von ökologischer Geistesgegenwart" besessen.[5]
Nach Ansicht Radkaus wurde „eine ganze Großväter-Generation der deutschen Umweltbewegung" – er nennt den NS-Biologen Konrad Lorenz, Seifert, den Förster Günther Schwab dazu Martin Heidegger und Ernst Jünger - „wegen zeitweiliger Affinitäten zum Nazismus später verleugnet".[6] Ziemlich widersprüchlich äußerte sich sein Kollege Frank Uekötter. Einerseits behauptete er, Nazis und Naturschützer habe eine tiefe Kluft getrennt – was falsch ist - und Umweltschutz sei kein zentrales Anliegen der NSDAP gewesen. Im Widerspruch dazu steht seine These, vom „Erfolg des Umweltschutzes in Nazi-Deutschland ... in starkem Gegensatz zu dem Stillstand in Großbritannien".[7]
Mit Bezug auf Radkau klagte Reinhard Falter, der Nationalsozialismus werde als „das schlechthin Böse angesehen". Dabei werde ignoriert, das am Empfinden, das Dritte Reich sei die hohe Zeit des Naturschutzes gewesen, „etwas dran war". Falter geht es vor allem um die Rehabilitierung von Leuten wie Rudorff, Löns oder Seifert. Er beklagt dessen Brandmarkung als Faschisten, geleugnet würde, dass Seifert als Reichslandschaftsanwalt erfolgreich gewesen sei.[8] Falter ist ein ehemaliger Grünen-Funktionär, der in anthroposophischen Blätter publizierte, im Blatt *Ökologie* der Unabhängigen Ökologen Deutschland (UÖD) und im Jahrbuch der Herbert-Gruhl-Gesellschaft. Inzwischen ist Falter beim Institut für Staatspolitik (IfS) aufgetreten und hat der Zeitschrift *Umwelt & Aktiv* aus dem NPD-Umfeld ein Interview gegeben.
Aus dem Lager der rechten Öko-Esoteriker war es Rudolf Bahro, der die guten Seiten des Nationalsozialismus entdeckte:

> „Kein Gedanke verwerflicher als der an ein neues 1933?! Gerade der aber kann uns retten. Die Ökopax-Bewegung ist die erste deutsche Volksbewegung seit der Nazibewegung. Sie muß Hitler miterlösen – die seelische Tendenz, die wenn auch schwächer, immer noch in uns ist".[9]

Der Ex-Kommunarde Rainer Langhans (1985) behauptete, die NSDAP habe viel Positives verfochten:

> „Regionalisierung, Anerkennung und Förderung der Eigenarten, ... Wiederverwendung von Rohstoffen, ... das Gefühl für Autarkie und dezentrale Kreisläufe, ... Selbsthilfe, schonender und naturgemäßer Umgang mit den Gaben der Natur. Sie wandten sich gegen den Kapitalismus und seine Entfremdung. Blut und Boden bedeutet eigentlich eine Wiederverzauberung."

Der Jugend hätten die Nazis „Kampf und Erschauern, selbstverwaltete Strukturen, Natur contra Asphalt, Begeisterung und hohe Ziele" gegeben. Mit dieser Aufzählung verfälschte Langhans die Geschichte bis zur Unkenntlichkeit. Man fragt sich, ob Langhans allenfalls den Autobahnbau als Fehler ansieht.
Der Nationalsozialismus sei eine Bewegung gewesen, „die alles wollte, was nur irgend an Schönem, Lichtem möglich war – und dabei in der tiefsten Hölle landete". Langhans plädiert dafür, Hitlers Vision zu verstehen und seine Fehler zu vermeiden. „Wir müssen also sozusagen die besseren Faschisten werden", meint

kischen Gruppe in München. Von 1920 bis 1923 gehörte er der rechtsextremen *Deutschnationalen Volkspartei (DNVP)* an.

5 Joachim Radkau: *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt.* München 2002, S. 294.

6 Radkau, 2002, S. 298.

7 Frank Uekötter: *The Green and the Brown*. Cambridge/New York, 2007, S.5, S. 7.

8 Reinhard Falter: *Strömungen im frühen Naturschutz*. In: Bayerisches Staatsministerium für Umwelt, Gesundheit und Verbraucherschutz/ Bayerische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (Hg.): 100 Jahre kooperativer Naturschutz in Bayern (1906-2006). Laufener Spezialbeiträge 1/2006, S. 129f.

9 Rudolf Bahro: *Logik der Rettung*. Stuttgart/Wien, 1987, S. 346f.

er.[10] Auch Bahro äußerte pseudokritisch, die NS-„Realpolitik“ habe die „wahren“ und richtigen Ziele der Bewegung verraten.[11]

Ökopax, Grüne und Rechte

Die Behauptung, eine ganze Generation von Ökologen wäre wegen ihrer NS-Betätigung verdammt worden, gehört zu den alternativen Wahrheiten. Denn eine kritische Aufarbeitung der Vergangenheit fand bei Lebensreformern, Heimat- und Naturschützern nach 1945 nicht statt, im Gegenteil, es wurde vertuscht und schöngefärbt. Ehemalige Nationalsozialisten konnten ihre Karrieren in Umweltverbänden, staatlichen Naturschutzstellen oder Universitäten fortsetzen, allerdings blieb Naturschutz in den sogenannten Wirtschaftswunderjahren randständig. Das Unbehagen an Industrialisierung und Urbanisierung schien verflogen.

1957 entwickelte sich eine Massenbewegung gegen den Plan der Regierung, die Bundeswehr mit Atomwaffen auszurüsten. Die meisten Atomwaffengegner befürworteten anfangs eine zivile Nutzung dieser Technologie, dabei lassen sich beide Bereiche gar nicht trennen, schwenkten allerdings bald auf eine grundsätzliche Ablehnung um. Insofern ist dieser Protest einer der Wurzeln der späteren Ökopax-Bewegung.

Ein weiterer Anstoß kam von staatlichen Stellen und etablierten Naturschützern. 1961 verkündete Bundespräsident Heinrich Lübke (CDU) die *Grüne Charta von der Mainau.* Der zentrale Begriff des Dokuments war die Landschaft, aber nicht mehr als ästhetisches Gebilde oder romantische Idylle wie in der früheren Natur- und Heimatschutzbewegung, sondern als naturwissenschaftlich bestimmbarer Komplex von Boden, Luft, Wasser, Pflanzen- und Tierwelt, die es durch bestimmte Maßnahmen zu schützen galt.

Bezeichnend ist, dass vor allem bessere Planung und Aufklärung gefordert wurden, als wäre die Zerstörung der Umwelt bloß Folge von Unwissenheit und Unachtsamkeit. Der Charme dieser Auffassung lag darin, dass sich das Bekenntnis zum Umweltschutz mit Anforderungen des real existierenden Kapitalismus verbinden ließ. In der Kommission, die den Text entwarf, sowie unter den Unterzeichnern waren etliche dem völkischen Lager zuzuordnen, darunter ehemalige Nationalsozialisten und Kollaborateure wie Alwin Seifert, inzwischen Professor an der Technischen Hochschule in München und Vorsitzender des Bundes Naturschutz.

Für die Popularisierung des Umweltschutzes sorgten Prominente wie Bernhard Grzimek und Heinz Sielmann mit Tiersendungen im Fernsehen wie Ein Platz für Tiere, die ein Millionenpublikum ansprachen. 1969 ernannte Bundeskanzler Willy Brandt (SPD) den Frankfurter Zoodirektor Grzimek zum ersten Bundesbeauftragten für Naturschutz. Zwei Jahre später legte die sozialliberale Koalition ein erstes Umweltprogramm auf. Innenminister Dietrich Genscher und die FDP wollten sich damit profilieren. Die FDP verabschiedete 1971 ihre berühmten Freiburger Thesen, in denen es heißt: „Umweltschutz hat Vorrang vor Gewinnstreben und persönlichem Nutzen.“

Es waren aber gerade der Ausbau der Infrastruktur und vor allem das Atomprogramm der sozialliberalen Koalition, an denen sich die zweite Umweltbewegung in Deutschland kristallisierte und radikalisierte. Tausende von Bürgerinitiativen entstanden, die Anti-AKW-Bewegung nutzte gewaltfreie bis militante Methoden und sorgte dafür, dass statt rund 90 geplanten Atomkraftwerken gerade einmal 19 gebaut wurden (dazu kamen allerdings Dutzende von Forschungsanlagen).

Bereits in der Bewegung gegen die Atombewaffnung kooperierten Nazis mit Pazifisten, Gewerkschaften, linken Sozialdemokraten und Angehörigen der verbotenen KPD. Gemeinsame Basis war der Antiamerikanismus, die Ablehnung der Westbindung und die Forderung nach Wiedervereinigung, Bundeskanzler Konrad Adenauer (CDU) und Verteidigungsminister Franz-Josef Strauß (CSU) wurden als Lakaien der West-Alliierten geschmäht. Eine weitere Gemeinsamkeit war die Verharmlosung des Faschismus. In der Linken dominierte die Auffassung, es habe sich um die Diktatur einer kleinen Minderheit gehandelt, deren erstes Opfer die Deutschen waren. Dass der Nationalsozialismus eine Massenbewegung war und dessen Verbrechen nur möglich, weil die Deutschen in ihrer großen Mehrheit bis zum letzten Tag an der Front und in der Heimat funktioniert hatten, wurde verdrängt. Die Schuld der vielen Täter, Mitläufer und willigen Helfer wurde ausgeblendet.

Später versuchte die NPD von der Umweltbewegung zu profitieren. Sie nahm in ihr Programm (1973) einen Abschnitt über „Volksgesundheit und Umweltschutz“ auf. Darin werden das „gesunde Erbgut“ des deutschen Volkes und der „Schutz der Umwelt und Natur“ als Bedingung der »Volksgesundheit“ genannt. Ein „Deutscher Jugenddienst“, eine Neuauflage des Reichsarbeitsdienstes, sollte für den Umweltschutz mobilisiert werden. Obendrein wollte die NPD wie alle anderen Parteien das Straßennetz beschleunigt ausbauen, was den individuellen Autoverkehr, einen der großen Umweltzerstörer, fördert.

Drei Jahre später publizierte der Jugendverband Junge Nationaldemokraten (JN) ein „Ökologisches Manifest“, in dem Volksgemeinschaft und Volksgesundheit die zentralen Begriffe darstellten. Der Bau von Atomkraftwerken wurde abgelehnt und die „schrittweise Abschaffung des Benzinmotors bei Kraftfahrzeugen“ gefordert. „Alternativenergien“ sollten erforscht und Recycling betrieben werden, um die Abhängigkeit vom Ausland zu verringern.

In diesem Papier griffen die JN gängige Schlagworte auf. So sollte die „Wachstumsgesellschaft“ umgewandelt werden „in eine Gemeinschaft, in der ökologisches Gleichgewicht herrscht“. Weiter heißt es, „nationalistische Politik“ stünde im Widerspruch zur „kapitalistischen Wegwerf- und Profitgesellschaft und der marxistischen Produktions- und Planungsgesellschaft“. Damit griffen die Neonazis das Konzept des dritten Weges wieder auf.

Unter der Parole „Vorwärts mit der NPD – Für ein neues Ökologieverständnis“ übernahm die Mutterpartei Kernpunkte aus dem ökologischen Manifest, wobei Ökologie als „Volks- und Lebensschutz“ aufgefasst und multinationale Konzerne als die Schuldigen an der Umweltzerstörung benannt wurden. Allerdings hatte die NPD damit keinen großen Erfolg, im Unterschied zu rechten Gruppen, die in der Tradition von Lebensreform und Heimatschutz standen. Eine wichtige Rolle spielte der Weltbund zum Schutz des Lebens (WSL), eine Organisation mit internationalem Anspruch, 1958 in Salzburg gegründet, in der sich alte und junge Nazis, Konservative, Anthroposophen und Gesellianer sammelten.

Der WSL deutete die Sorge vor Atomwaffen, Atomreaktoren, Pestiziden wie DDT im Sinne der Rassenhygiene: Das Erbgut

10 Rainer Langhans: *Der braungrüne Ring der Kraft*. In: *Die Tageszeitung*, 27.3.1985.

11 Rudolf Bahro: *Rede auf der Bundesversammlung der Grünen am 8.Dezember 1984 in Hamburg*. In: *Die Tageszeitung*, 17.12.1984.

des deutschen Volkes würde beschädigt. Das war und ist bis heute ein wesentliches Ideologem ökofaschistischer Ansätze. Außerdem findet sich in dieser Organisation der kulturpessimistische und rassenhygienische Aspekt wieder, wonach die Moderne insgesamt zu einer Degeneration, insbesondere der „weißen Rasse", führe. Vor diesem Hintergrund verwendete der WSL auch den Begriff Lebensschutz.
Personifiziert wurde der Ansatz durch zwei alte Nazis, Konrad Lorenz, den Schirmherrn, und Günther Schwab, den Gründer und Vorsitzenden. Schwab war im Oktober 1930 in Wien in NSDAP und SA eingetreten, wo er es bis zum Sturmführer brachte. Wegen der in Österreich illegalen NS-Betätigung wurde er mehrfach als Förster aus dem Staatsdienst entlassen. In den 1950er-Jahren schrieb Schwab Bestseller wie *Dackelglück* oder *Die grüne Glückseligkeit: Ein Handbuch vom edlen Waidwerk* sowie *Der Förster vom Silberwald*, der die Vorlage zu einem Klassiker des Heimatfilms wurde (in Österreich unter dem Titel „Echo der Berge").
Eine weitere Gruppe war die Aktionsgemeinschaft Unabhängiger Deutscher (AUD) unter August Haußleiter. Die Vorläuferpartei, die Deutsche Gemeinschaft (DG), hatte unter Haußleiter die Entnazifizierung sowie die Westbindung verdammt. Die AUD plädierte für Neutralismus, um die Wiedervereinigung zu erreichen und forderte, die Oder-Neiße-Grenze anzuerkennen, was die NPD nie getan hätte. Ideologisch vertrat die AUD Konzepte des Dritten Weges und des Lebensschutzes. In den 1970er-Jahren präsentierte sich die AUD als Umweltpartei und gewann Leute wie Joseph Beuys als Kandidaten. Welche Positionen in der AUD diskussionsfähig waren, zeigte die Rede des früheren NS-Funktionärs Haverbeck, der auf dem AUD-Zukunftskongress 1973 kaum verhohlen eine Restauration des Nationalsozialismus forderte.
Haverbeck war nach dem Zweiten Weltkrieg Pfarrer der anthroposophischen Christengemeinschaft geworden, hatte sich der Ostermarsch-Bewegung angeschlossen und war Präsident der deutschen Sektion des WSL. Er und seine zweite Ehefrau Ursula Wetzel-Haverbeck, unlängst wieder wegen Leugnung des Holocaust verurteilt, sowie eine Reihe weiterer WSL-Funktionäre spielten in der Friedens-, Umwelt- und Anti-Akw-Bewegung sowie bei der Formierung der Grünen eine wichtige Rolle.
Dabei waren AUD und WSL nicht die einzigen rechten Gruppen, die die Gründungsphase der Grünen dominierten. Mit dabei waren Anthroposophen wie die Gruppe um Beuys, Anhänger der Freiwirtschaftslehre Silvio Gesells, geführt von Georg Otto, vormals Aktivist der Gesellianer-Partei Freisoziale Union, sowie Herbert Gruhl und seine Anhänger, die sich als Grüne Aktion Zukunft (GAZ) formiert hatten. Gruhl hatte seine Karriere bei der CDU begonnen und war Bundestagsabgeordneter gewesen. Er vertrat sozialdarwinistische und rassistische Positionen, plädierte für eine Festung Europa sowie eine Ökodiktatur. Außerdem mischte Henning Eichberg, der wichtigste Ideologe der deutschen Neuen Rechten, in Baden-Württemberg mit, ohne Parteimitglied zu werden. Sein Hausblatt *Wir selbst* berichtete wohlwollend. Beuys und andere grüne Anthroposophen publizierten in dem Nazi-Blatt.
1980 öffneten sich die Grünen nach links. Die Alternativen und Bunten Listen wurden integriert, gewerkschaftliche Forderungen wie die 35-Stunde-Woche bei vollem Lohnausgleich übernommen. Die Partei trat für die Rechte von Minderheiten wie Homosexuellen und gegen den Paragraphen 218 ein. Viele Ökofaschisten verließen daraufhin die Partei.
Die meisten sammelten sich unter der Führung Gruhls in der ÖDP, die 1982 gegründet wurde, darunter die Haverbecks. Die ÖDP wandelte sich jedoch von einer ökofaschistischen zu einer christlich-konservativen Partei. Nach wie vor wendet sich die ÖDP jedoch strikt gegen Abtreibung und vertritt ökomalthusianische Positionen.
Die ökofaschistische Strömung um Gruhl spaltete sich erneut ab und formierte sich als Unabhängige Ökologen Deutschlands (UÖD). In deren Grundsatzerklärung heißt es: „Nur wer sein eigenes Land liebt und pflegt und den Reichtum der Sprachen, Ethnien und Kulturen vor Zentralismus und multikultureller Vermassung schützt, achtet auch die Heimatliebe anderer Völker."
Die UÖD verstanden sich als Speerspitze des Bioregionalismus in Deutschland und gehören dem internationalen bioregionalistischen Netzwerk Planet Drum Foundation an. Die UÖD pflegte Kontakte zu separatistischen Gruppen wie der Schottischen Nationalpartei oder der Union für Südtirol, in ihrer Zeitschrift wurden Sympathien für die rassistische Lega Nord geäußert. Ende der 1990er-Jahre dürfte die Gruppe aus etwa 400 Mitglieder bestanden haben. Aus ihr ist die Herbert-Gruhl-Gesellschaft hervorgegangen, die das Erbe ihres Namensgebers pflegt und in dessen Sinn weiter aktiv ist. Etliche Funktionäre mischen heute bei der AfD mit.

Rechter Neustart

Die alten ökofaschistischen Gruppen in Deutschland haben sich aufgelöst, ihre Führungsfiguren gingen in Walhalla ein. Das Vakuum versuchen andere auszufüllen. Freie Kameradschaften veranstalteten eine Anti-Castor-Demo im April 2001 in Uelzen. Neonazis versuchten mehrfach bei der Demonstration gegen die Grüne Woche in Berlin mitzulaufen. Aus dem Umfeld der Autonomen Nationalisten entwickelte sich eine AG Tierrechte. Die Mitglieder der Gruppe bezeichneten sich als Vegetarier und wandten sich gegen Schweinemastbetriebe.
In Mecklenburg-Vorpommern, Niedersachsen, Baden-Württemberg und Bayern siedeln Nazis in der Tradition der Artamanen (ein völkischer Siedlungsbund der Weimarer Republik, der 1934 in die Hitlerjugend eingegliedert wurde) auf dem Land und präsentieren sich vor Ort als heimat- und umweltbewusste Ökobauern. Man schätzt, dass dieser Szene etwa 1000 Personen angehören.
Die NPD mühte sich, den Umweltbereich zu beackern. In den Landtagen von Mecklenburg-Vorpommern und Sachsen agitierte die NPD für ökologische Landwirtschaft, gegen Gentechnik und Massentierhaltung und für die Förderung regenerativer Energien. NPD-Funktionäre waren aktiv gegen Braunkohleabbau. In ihrem Landtagswahlprogramm sprach sich die sächsische NPD 2009 gegen „unbegrenztes" Wachstum aus und für die regionale Vermarktung von Produkten. Der zentrale Begriff der NPD ist Heimat: „Umweltschutz ist Heimatschutz", heißt es im sächsischen Programm. Auch im Bundesprogramm (2010) werden Massentierhaltung und gentechnisch veränderte Produkte abgelehnt und regenerative Energien gefordert, um die Unabhängigkeit vom Ausland zu erreichen.
Aus dem NPD-Spektrum kommt die Zeitschrift *Umwelt & Aktiv* mit einer Auflage von etwa 250 bis 300 Exemplaren. Die Zeitschrift führt im Untertitel die Begriffe Umweltschutz, Tierschutz, Heimatschutz. Herausgeber ist der Verein Midgard e.V., der Name verweist auf den germanischen Begriff für die Welt. Wichtige Themen in *Umwelt & Aktiv* sind die Verklärung der alten Germanen als besonders naturverbunden, Hetze gegen Einwanderung, Israel und das Schächten sowie rassische Degeneration und Überbevölkerung. Mehrfach konnte *Umwelt & Aktiv*

prominente Figuren interviewen, darunter Holger Strohm, einen alten Anti-Akw-Aktivisten, der sich als Anarchisten versteht, den österreichischen Tierrechtler Helmut F. Kaplan, der immer wieder den Tier-KZ-Vergleich bringt, sowie Vandana Shiva, eine internationale Galionsfigur des Ökofeminismus und der Globalisierungskritik.

Anknüpfungspunkte:
Mystizismus, Organizismus, Biozentrismus

Ökofaschistische und esoterisch-ökologische Autoren, etwa Rolf Kosieck (NPD), Bahro oder Gruhl, aber auch Philipp Stein vom Netzwerrk Ein Prozent und der Begründer der Anthroposophie, Rudolf Steiner, unterstellen eine natürliche Ordnung der Welt, eine ganzheitliche Ordnung des Kosmos, die jedem Lebewesen einen Lebensraum und einen Platz zuweist. Ein kosmisches, göttliches Prinzip durchdringt demnach die Welt, strukturiert sie und bestimmt ihren Lauf. Die Zerstörung von Natur sowie Heimat und Volk wird einer Zivilisation angelastet, die sich von natürlichen und spirituellen Grundlagen entfernt habe, die als zutiefst materialistisch und intellektualistisch angeprangert wird. Es handelt sich um ein Grundmotiv rechtsgerichteter, konservativer Kulturkritik, die sich bis in die deutsche Romantik zurückverfolgen lässt.

Ein zentraler Begriff ist „organisch", er verweist auf Blut und Boden, Mystizismus und Willkür. Organisch bedeutet natürlich, traditionell, historisch gewachsen, alles andere wird als mechanistisch, materialistisch, künstlich und unnatürlich abgetan. Monarchie, Stände und Zünfte, die Herrschaft von Adel und Klerus galten als organisch, Menschenrechte, eine Verfassung, eine Republik als unorganisch. Eine ständisch gegliederte agrarisch-handwerkliche statische Gesellschaft ist organisch, der liberale Kapitalismus und der Sozialismus hingegen sind unnatürliche Kopfgeburten. Der einzelne habe sich Volk, Rasse und Gemeinschaft als gewachsenen, hierarchisch-strukturierten, natürlichen Ganzheiten unterzuordnen, ihnen zu dienen bis in den Tod. Dieser Organizismus konnte religiös begründet werden, als Ausfluss einer göttlichen Ordnung, oder unter dem Einfluss der Evolutionslehre auch säkular-biologistisch. Rationales, analytisches Denken wird diffamiert und als Ursache von Naturzerstörung interpretiert. Als Alternative wird ein biologistischer Mystizismus angeboten: Das Verständnis des Welt, der Natur und ihrer Zusammenhänge sei nur intuitiv möglich.

In der modernen Umweltdebatte wurde diese Sicht im Kampfbegriff vom Anthropozentrismus zugespitzt, der sich in der Ökologie- und Tierrechtsbewegung vielfach findet. Dieser Vorwurf zielt nicht bloß auf eine instrumentelle Sichtweise der Natur im Sinne von Nutzung und Ausbeutung – was berechtigt wäre – sondern gemeint ist, der Mensch sei so vermessen, sich selbst zum Zweck und als Maßstab zu setzen, statt von der natürlichen Ordnung auszugehen und eine ganzheitliche Perspektive einzunehmen.

Die sogenannte Tiefenökologie, die auf den Norweger Arne Naess sowie Fritjof Capra zurückgeht, fasst die ökologischen Zerstörungen als Ausdruck eines überholten Weltbildes. Sie ist damit eine idealistische, keine kritisch-materialistische Richtung. Entsprechend dieser Diagnose sehen Tiefenökologen die Lösung in einem Wertewandel hin zu intuitivem Erkennen, einem neuen ökologischen, spirituellen Bewußtsein. Diese neue Grundhaltung soll den Menschen ermöglichen, sich wieder in das „planetare Ökosystem" einzufügen.[12]

Naess kritisierte die herkömmliche Ökologiebewegung als anthropozentristisch, während er die Tiefenökologie als biozentristisch definierte. Das ist der Gegenbegriff. Biozentristen begreifen unseren Planeten als beseeltes Lebewesen im spirituellen Sinn, als Organismus, bewohnt von Menschen, Tieren und Pflanzen, die alle den gleichen Wert hätten und zwischen denen es keine Unterschiede gäbe. Damit wird zugleich der Mensch abgewertet und sein besonderes Potenzial zu denken, zu planen und zu kommunizieren. Die menschliche Gesellschaft ist in biozentrischen Perspektive ein spirituell fundierter, biologischer Organismus, eine Gemeinschaft mit verschiedenen Gliedern. In diesem organizistischen Weltbild ist jede Rebellion widernatürlich und sinnlos. Sie sei wie das Wuchern von Krebs in einem Körper, erklärte etwa Capra.

Biozentristen verfahren wie alle Biologisten: Zuerst projizieren sie ihre Vorstellungen vom Menschen und der Gesellschaft auf die Natur und leiten sie dann als ewige Natur- oder kosmischen Gesetzen ab. So verfuhren bereits die Sozialdarwinisten, um das Recht des Stärkeren oder den Kampf ums Dasein zu begründen. Oder all jene die von einem Ameisenstaat oder eine Bienenkönigin fabulieren. Im Kern geht es bei diesem Verfahren stets darum, autoritäre Beziehungen und hierarchische Strukturen als natürlich und/oder göttlich zu rechtfertigen.

Antisemitismus

Einige Ökologen, Friedensfreunde, Biozentristen und Tierrechtler, etwa Franz Alt, Luise Rinser, Karlheinz Deschner oder der Theologe Eugen Drewermann konstruierten eine Gedankenkette, die Umweltzerstörung und Tierquälerei auf das Judentum zurückführt, weil dieses den Anthropozentrismus begründet habe. Die jüdische Religion habe eine rein instrumentelle Sichtweise auf die „Mitwelt" begründet, was in Sätzen des Alten Testaments wie „Macht Euch die Erde untertan" zum Ausdruck komme.

Der Tiefenökologe Ralph Metzner schrieb, die ausbeuterische Haltung des Menschen gegenüber der Natur beginne mit der neolithischen Seßhaftwerdung und dem Anthropozentrismus, der auf die jüdisch-christliche Theologie zurückgehe. Der Animismus ursprünglich lebender Völker, wonach die ganze Natur als beseelt gilt, sei stets ökologisch gewesen, im Gegensatz zu monotheistischen Religionen und dem Atheismus, die zerstörerisch seien. Deren Weltanschauung habe zu einer Entwicklung geführt, die „in den faschistischen, völkermörderischen, totalitären Holocausts, die die europäische Zivilisation der Welt des 20.Jahrhunderts auferlegte, ihren grausigen Höhepunkt" fand.[13]

Nach Ansicht Reinhard Falters gehört eine „religiös bedingte Naturfeindschaft" zur kulturellen „Tradition des Judentums". Der „Kampf des Wüstengottes gegen die Göttlichkeit der Naturmächte" wirke bis heute fort.[14]

In seiner Schrift zur Postwachstumsdebatte schiebt Alain de Benoist (2009) die Schuld an der Umweltzerstörung ebenfalls einem jüdisch-christlichen Monotheismus in die Schuhe. Dieser habe den Menschen von den kosmischen und natürlichen Zu-

12 Andrea Klepsch: *Zur Geschichte der Tiefenökologie*. In: Franz-Theo Gottwald/Andrea Klepsch (Hg.): Tiefenökologie e.V.), Tiefenökologie. Wie wir in Zukunft leben wollen, München, 1995, S.17. Fritjof Capra: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. München 1982, S. VIIIf.

13 Ralph Metzner: *Die Entfaltung des ökologischen Weltbildes*. In: Gottwald/Klepsch, 1995, S. 32, S. 37.

14 Reinhard Falter: *Das Umweltproblem neu formulieren*. In: Volker Kempf/Heinz-Siegfried Strelow (Hg.): Naturkonservativ heute. Jahrbuch der Herbert Gruhl-Gesellschaft e.V., Essen 2002, S. 25.

sammenhängen gelöst.[15] Die jüdisch-christliche Religion habe die naturverbundeneren polytheistischen und heidnischen Religionen verdrängt. Benoist zitiert den französischen Philosophen Michel Serres mit den Worten, er hasse „den Monotheismus für diesen Holocaust der Gottheiten".[16]
Solche Formulierungen sind Beispiele für einen sekundären Antisemitismus, der die Shoa relativiert, in dem er den Begriff inflationär verwendet und alle möglichen anderen historischen Ereignisse mit den deutschen Verbrechen gleichsetzt. Dazu werden die Juden für alle Widersprüche der Moderne verantwortlich gemacht, in dem diese über die Kette Moderne-Anthropozentrismus-Monotheismus-Judentum erklärt werden.
Die alte Vorstellung der Antisemiten aus dem Kaiserreich wird recycelt, die Juden als Nomaden würden die Natur nur ausbeuten und zerstören. Das Christentum wird in diesen Vorwurf einbezogen, weil es aus Sicht der Antisemiten gleichfalls jüdisch ist. Die katholische Kirche als Werkzeug der Juden habe die Germanen von ihren Wurzeln abgetrennt, von naturverbundenen Göttern und „artgemäßer" Spiritualität, sodass sie dem Mammon verfielen. Hans Schwenkel, der als Pionier des Natur- und Landschaftsschutzes gilt, attackierte 1937 das Judentum, weil dieses angeblich „keinen Naturschutz" kenne.

Regionalismus, Heimattümelei und Bioregionalismus

Dieses Recycling antisemitischer Klischees war Teil einer Regression in der alternativen Linken in den 1970er-Jahren. Dazu gehörte auch die Begeisterung über den Regionalismus, der als Form des Widerstands und einer nicht entfremdeten, herrschaftsfreien, basisdemokratischen Identität entdeckt wurde, anknüpfend an Widerstandsbewegungen gegen Zentralstaaten, wie die Auseinandersetzungen in Sardinien, Korsika, dem Baskenland oder der Bretagne, aber auch Auseinandersetzungen an deutschen AKW-Standorten wie im Breisgau oder in Schleswig-Holstein.[17]
Im Rückblick muss diese Begeisterung als Zwischenetappe betrachtet werden, denn der Heimatbegriff war für Linke noch tabu. Bald aber hieß es, der Heimatbegriff könne emanzipatorisch besetzt und den Konservativen und Rechten entwendet werden - gewissermaßen als Beitrag, um kulturelle Hegemonie zu gewinnen – oder aber, die Nazis hätten den Heimatbegriff bloß missbraucht. Davon kann keine Rede sein. Zuerst war Heimat ein juristischer Begriff. Das Heimatrecht entstand zur Zeit der Reformation und besagte, dass die Armen von der Dorfgemeinschaft unterstützt werden mussten. Gleichzeitig schloss das Heimatrecht Fremde in Not rigoros aus, Dörfer wehrten sich gegen Zuwanderer. Seit der Romantik wurde der Begriff emotional aufgeladen. Aus der Heimatliebe sollte die Liebe zum großen Ganzen, zu Volk und Nation erwachsen. Dabei war der deutsche Nationalismus von Anfang an völkisch konnotiert, gründete auf deutschem Blut, deutschem Geist, deutschem Wesen und deutscher Kultur. Heimat- und Vaterlandsliebe schlossen die vermeintlich Fremden aus, die „Welschen" und die Juden. Die Heimatschutzbewegung schloss direkt an diese Perspektive an.
Zurecht also lehnten fortschrittliche Menschen in der Nachkriegszeit im Westen den Heimatbegriff ab, er roch nach Mief und Muff, nach röhrendem Hirsch und Kitschfilm, nach Nazis und Verdrängung. In dieser Situation betätigte sich die alternative Linke als Tabubrecher und Pionier. Heute ist Heimat wieder angesagt. In der Musik, in der Literatur, in der Politik.
NPD und FPÖ präsentieren sich als umweltbewusste Heimatparteien, die AfD führte den Bundestagswahlkampf unter der Parole „Unser Land, unsere Heimat". Die CDU/CSU hat Heimatministerien in Bayern und NRW eingerichtet; die Große Koalition erweiterte im Frühjahr 2018 in Absprache mit der SPD das Bundesinnenministerium zum Heimatministerium.
Die Linkspartei (PDS) veranstaltete 2000 einen Parteitag und wählt die Zeile „Dass ein gutes Deutschland blühe" aus der Kinderhymne von Bert Brecht (1950) und Gabriele Zimmer verkündete nach der Wahl zur Parteichefin: „Ich liebe Deutschland."
Im *Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus* (2004) ist unter dem Schlagwort Heimat zu lesen:

> „Im Großen und Ganzen haben der Zusammenbruch des sozialistischen Projekts als eines praktischen Versuchs Heimat aufzubauen und die damit einhergehende Erstarkung des konservativen Heimat-Diskurses jedoch dazu geführt, dass die Linke aufgehört hat, die Dialektik um Heimat auch nur zu denken. Zurück bleibt meist Abwehr."[18]

Der Vorwurf lautet: die Linke darf den Heimatbegriff nicht den Konservativen überlassen.
Die Grünen mühen sich redlich als bessere Heimatpartei aufzutreten. Bereits 2009 erklärte der kulturpolitische Sprecher der Landtagsfraktion der bayerischen Grünen, Sepp Dürr, in einer Grundsatzrede: „Wir Grünen sind der politische Kern einer neuen Heimatbewegung". 2011 und 2016 veranstaltete der Landesverband Heimatkongresse, auf denen man sich um eine positive Begriffsbesetzung mühte. Nach der Bundestagswahl starteten die Grünen im Herbst 2017 eine patriotische Kampagne: „Wir lieben dieses Land. Das ist unsere Heimat. Diese Heimat spaltet man nicht. Für diese Heimat werden wir kämpfen", erklärte *Grünen*-Parteichefin Karin Göring-Eckhardt. Die Jugendorganisation und ein paar versprengte Parteilinke empörten sich über dieses martialische Bekenntnis, aber sie bekam Unterstützung, etwa von ihrem Ko-Vorsitzenden Cem Özdemir. Der Bundespräsident legte am Tag der deutschen Einheit nach. „Wer sich nach Heimat sehnt, der ist nicht von gestern", erklärte Frank-Walter Steinmeier (SPD). Steinmeier wie Özdemir betonten, man dürfe den Begriff Heimat nicht den Nationalisten überlassen.
In Österreich hatte Alexander van der Bellen als Kandidat der Grünen vor der Stichwahl um das Amt des Präsidenten 2016 eine heimattümelnde Kampagne geführt und den FPÖ-Konkurrenten besiegt – allerdings nur äußerst knapp. Bei der Nationalratswahl 2017 wurden die österreichischen Grünen aus dem Parlament gefegt. Die Spitzenkandidatin der Grünen in Salzburg, Astrid Rössler, warb bei der Landtagswahl im Frühjahr 2018 mit dem Slogan „Heimat beschützen". Sie rechtfertigte das nach dem bekannten Muster:

> „Wir wollen den Heimatbegriff nicht länger von rechten Parteien vereinnahmen lassen. Unser Heimatbegriff ist ein anderer: im Sinne von Zusammenarbeit, Verwurzeltsein, Landschaft, Nach-

15 Alain de Benoist: *Abschied vom Wachstum. Für eine Kultur des Maßhaltens.* Berlin 2009, S. 144, S.1 49ff., S. 154, S. 156.

16 Benoist, 2009, S. 162.

17 Jürgen Klein: *Regionalismus in Deutschland.* In: Autonomie, 1978, S. 13ff.

18 Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 6.1, Hamburg 2004.

> barn. Ein Gebiet, wo man sich zu Hause fühlt. Das ist unser Bild von einer offenen Heimat."[19]

Auf Plakaten war Rössler mit blonden und bezopften Kinder in Tracht zu sehen. Schon visuell war damit der Anspruch der Grünen, einen inklusiven Heimatbegriff zu vertreten, widerlegt. Genützt hat die Anbiederung aber nichts, im Gegenteil: Die Grünen kassierten am 22. April 2018 eine Klatsche und sackten von 20,2 auf 9,3 Prozent ab, die Rechten und Konservativen gewannen.

Der Heimatsound im liberalen und linken Lager ist Ausdruck eines tiefergehenden Rechtsrucks, der inneren Überzeugungen entspricht. Bei Parteien kommen wahltaktische Erwägungen hinzu. Dabei können die linksliberalen und grünen Parteien die aktuellen sozialen und ökologischen Widersprüche nicht lösen, sie sind nicht einmal zu einer umfassenden Reformpolitik im Rahmen des Kapitalismus fähig, wie ihre Regierungsbeteiligungen zeigen. Da bleibt nur der Appell ans Gemüt.

Denn Heimat klingt nach heimelig und geborgen, dazugehören und sich wohlfühlen. Das wärmt das Herz in einer verrückten Welt und lässt einen vergessen, dass nicht das Fremde oder die Fremden die verklärte Idylle bedrohen. Für Umwelt- und Landschaftszerstörung durch Umgehungsstraßen, Gewerbegebiete oder Aussiedlerhöfe sorgen heimische Unternehmen, Landwirte und Kommunalpolitiker.

Selbstverständlich können Begriffe anders und neu definiert werden, Bedeutungen sind nicht in Stein gemeißelt. Aber Begriffe wie Heimat, Region, Patriotismus und Nation sind identitäre und ethnisierende Begriffe, bei denen immer die Frage der Zugehörigkeit im Raum steht und früher oder später beantwortet wird. Gesellschaftliche Widersprüche, Herrschaftsverhältnisse und Klassengegensätze, verschwinden in Begriffen wie Heimat, sie werden unsichtbar gemacht, und statt dessen eine Gemeinschaft vorgegaukelt, die in einer Klassengesellschaft so nicht existiert.

Andere Strömungen der alternativen Linken gelangten über die Tiefenökologie und den Biozentrismus zum sogenannten Bioregionalismus. Unter Bioregion wird eine „gewachsene Einheit" verstanden, ein „ökologischer Lebensraum, in dem die Natur, Pflanzen, Tiere und auch Menschen, eine umfassende, das Überleben sichernde Gemeinschaft bilden (sollten)". Jede Bioregion soll durch natürliche Grenzen, durch Wasserscheiden, Gewässer oder Gebirge, räumlich festgelegt. Jede Bioregion verkörpert nach Ansicht der Bioregionalisten darüber einen spirituellen Sinn, den der Mensch dort intuitiv finden könne. Damit schließt der Bioregionalismus an organizistische Konzepte an.

Bioregionalisten wollen Bioregionen als „natürliche Gemeinschaften" zur Grundlage politischer Strukturen machen. Sie prophezeien den Zerfall der modernen Zivilisation und glauben die Menschen würden sich in bäuerlichen, weitgehend autarken lokalen und regionalen Gesellschaften wieder finden, die in Bioregionen organisiert wären. So lautete die Vision von Thomas Berry, der als „Theologe der Bewegung" galt. Berry stellte sechs Prinzipien des Bioregionalismus auf. Das erste ist die „Selbst-Fortpflanzung" als „Anerkennung des Rechts jeder Gattung auf ihren Standort, auf Heimat und auf ihren Platz in der Gemeinschaft".

Im Unterschied zum klassischen Ökofaschismus ist für Anhänger des Bioregionalismus also nicht die Nation sondern die Bioregion die Bezugsgröße. Das „Recht auf Heimat" funktioniert bei Bioregionalisten jedoch genauso als Ausschlusskriterium wie bei NPD und FPÖ die als blutsmäßige Einheit aufgefasste Nation oder Kultur.

Ethnopluralismus und kulturelle Vielfalt

Eine Schnittstelle zwischen Faschisten und vielen Globalisierungskritikern ist die Vorstellung, Menschen ließen sich in verschiedene Kulturen sortieren, wie Tiere und Pflanzen in unterschiedliche Arten, und als müssten Kulturen unbedingt erhalten und vor dem Aussterben geschützt werden, wie Tiere oder Pflanzen.

Dass viele Kulturen auf Ausbeutung und Herrschaft beruhen, fällt unter den Tisch. Haltungen und Praktiken, die reaktionär, gewalttätig, frauenfeindlich und/oder homophob müssen nicht nur kritisiert, sondern möglichst schnell zugunsten einer kosmopolitischen Monokultur der Solidarität und Emanzipation eingeebnet werden.

Wenn solche Positionen in der Umweltbewegung und der Linken anzutreffen sind, zeigt das den nachhaltigen Effekt der Neuen Rechten. Diese hatte in den 1970er Jahren die Vorstellung entwickelt, Völker hätten sich auf verschiedenen Territorien voneinander getrennt unterschiedlich entwickelt. Diese vermeintliche Unterschiedlichkeit bezeichneten sie als „Ethnopluralismus", der erhalten bleiben solle. Darum müsse „nationale Identität" gegen Einwanderer und kulturelle Einflüsse aus dem Ausland, womit etwa Musik und Filme aus den USA gemeint waren, verteidigt werden. Andernfalls würden sich „homogene Kulturen" zu einer Monokultur vermischen.

Ökofaschisten wie Haverbeck haben diese Ideologie in die Umweltbewegung getragen. Haverbeck (1983) schrieb:

> „Ökologie öffnet uns die Augen dafür, daß Völker nicht nur menschliche Komplexe darstellen, die durch Sprache, Verhaltensweise, Kultur und Geschichte zu einem Ganzen zusammengewachsen sind, sie sind auch in ihrem Werden und ihrer unverwechselbaren Eigenart geprägt durch den Boden, aus dem sie wuchsen, durch den Raum, der sie umfängt, und daraus nicht nur erklärbar in ihrer unverwechselbaren Eigenart, sondern diesem auch verbunden."[20]

Die Annahmen der Neuen Rechten sind jedoch falsch: Es gab nie voneinander abgeschlossene, homogene, statische Kulturen, sondern immer fließende Übergänge, Austausch und Entwicklung. Menschen sind seit der frühen Steinzeit aus- und eingewandert. Sonst würden wir alle noch in Ostafrika leben. Es geht aber nicht um den Wahrheitsgehalt solcher Lehren, sondern um den Nutzwert. Der Vorteil liegt auf der Hand. Negativ besetzte Begriffe wie Rasse konnten durch, oberflächlich betrachtet, harmlose wie Kultur oder Ethnie ersetzt werden. Statt von „Rassenmischung" oder „Blut-und-Boden" sprachen intelligentere Nazis von genetischer Determinierung und kultureller Differenz.

Bereits in den 1990er-Jahren hatten die Ökofeministinnen Maria Mies und Vandana Shiva die Kritik übernommen, die westliche Industriegesellschaft habe zu einer „Zerstörung der kulturellen als auch der biologischen Vielfalt" geführt, zu einer „Homogenisie-

19 Der Standard, 10.4.2018, derstandard.at/2000077612982/Gruenen-Chefin-Roessler-Heimatbegriff-nicht-rechten-Parteien-ueberlassen (Abfrage 5.6.2018).

20 Werner Georg Haverbeck: *Ökologie und Ökumene*. In: Mut, Nr.187, März 1983, S. 44.

rung der Kulturen nach dem nordamerikanischen Coca-Cola- und Fast-Food-Modell".[21] Das war fast wortgleich mit Äußerungen von Henning Eichberg. Die Vordenkerinnen des Ökofeminismus setzen stattdessen auf eine „spirituelle Dimension" gegen „kapitalistischen und marxistischen Materialismus".[22] Mies stellte 1998 in einem Interview klar, wie wichtig ihr die deutsche Nation ist:

> „In Frankreich regt sich niemand darüber auf, daß für die nationale Kultur gekämpft wird. Wenn wir das in Deutschland zum Thema machen würden, wären wir sofort als Faschisten verschrien. Bei uns wirkt das wie ein Denkverbot – und dagegen wehre ich mich."[23]

Feministisch daran ist bei Mies, dass sie bei Nation an ein Mutterland denkt. Die falsche Vorstellung, Kulturen wären unveränderliche und abgegrenzte Einheiten, findet sich in der Grundsatzerklärung des International Forum on Globalization (IFG), dessen Direktorium Shiva angehört, und vielen Erklärungen von Globalisierungskritikern, etwa den Deklarationen der Welt-Sozialforen, wieder. Demnach beherrschen supranationale Handelsbürokratien den Planeten, die eine „weltweite Homogenisierung von verschiedenen, lokalen und indigenen Kulturen und Lebensformen" zu einer „globalen Monokultur" betrieben.

Die Fallstricke der Postwachstumsökonomie

Als Alternative zur herrschenden Gesellschaft betrachtete das International Forum on Globalization die „Entwicklung autonomer, regionaler und lokaler Produktionskreisläufe" sowie die „Unterstützung von Biodiversität, kultureller Verschiedenheit und Verschiedenheit von sozialen und politischen Systemen". Das ist eine typische Formulierung, in der kulturelle Verschiedenheit als positiver Wert angegeben wird, ohne auf die konkreten Inhalte der jeweiligen Kulturen einzugehen. Daran schließen viele heutige Postwachstumsökonomen, die Degrowth- und Transition-Town-Bewegung an.

Um nicht missverstanden zu werden: Diese Bewegungen sind nicht pauschal als rechts einzustufen. Ihre Wachstumskritik ist ein Gegengewicht zur Wachstumseuphorie, die der sozialdemokratisch-keynesianischen Flügel der Globalisierungskritik vertritt (Thomas Piketty, Paul Krugman), aber sie ist oberflächlich. Viele blenden Macht- und Herrschaftsstrukturen aus und schüren die Illusion, es ließe sich ein lokal und regional begrenzter, ökologischer und fairer Kapitalismus einrichten. Zwar versteht sich ein Großteil dieser Szene als links und alternativ und grenzt sich nach rechts ab. Allerdings findet kaum eine Auseinandersetzung über rechtsökologische Inhalte statt und damit besitzt die Bewegung eine offene Flanke nach rechts.

Der rechte Flügel der Wachstumskritik wird markiert von Leuten wie Alain de Benoist oder Meinhard Miegel, einem Konservativen. Benoist fordert eine geistige Wende. Es gelte „den Produktivismus in allen seinen Formen zu bekämpfen" und „aus unseren Köpfen den Primat der Wirtschaft und den Konsumwahn (zu) vertreiben". Als Alternativen plädiert Benoist für „autonome Mikrogesellschaften" und eine „Relokalisierung der Produktion".[24] Der CDU-nahe Miegel rügt, die Gesellschaft lebe über ihre Verhältnisse, was sich an maßlosen Lohnforderungen der Gewerkschaften und spekulativen Finanzmarktakteuren zeige sowie an einer Anspruchshaltung gegenüber dem Staat.[25] Seine Kritik des „Wachstumswahns" mündet in ein Plädoyer für die Demontage des Wohlfahrtsstaates zugunsten von mehr Gemeinsinn und mehr Arbeit bei weniger Einkommen.[26] Die Forderung nach höheren Ökosteuern, um Maschinen statt Menschen zu besteuern, ist ein Klassiker bürgerlicher Ökologen, der sich bei etlichen Postwachstumsökonomen sowie im Programm der ÖDP findet.[27]

Galionsfigur der deutschen Degrowth-Szene ist Niko Paech. Die Menschen im Westen sind für Paech eine Masse von rücksichts- und hemmungslosen Konsumidioten, die in einer „Bequemokratie" leben. Er schert uns alle über einen Kamm. Für ihn scheint es keinen Unterschied zu geben etwa zwischen einem Großaktionär von Daimler-Benz, dem Manager des Chemiekonzerns Bayer oder deren Arbeitern oder Putzfrauen. Dabei gibt es allein schon einen eindeutigen Zusammenhang zwischen Einkommen und Konsum: Reiche belasten die Umwelt stärker als Arme.

Neben solchen kulturpessimistischen Attacken findet sich bei Paech vor allem die Vorstellung, der Zins sowie der Zinseszins seien die entscheidenden Wachstumstreiber. Allerdings begreift er Zins nicht als Teil des Profits, der im Gesamtprozess der Kapitalakkumulation entsteht, sondern als eine Form der Erpressung, die aufgrund des Geldsystems möglich sei. Damit steht Paech in der Tradition der Freiwirtschaftslehre.

Der wichtigste Vorschlag von Paech um die Produktion zu schrumpfen, lautet, die Erwerbsarbeit auf 20 Stunden ohne Lohnausgleich zu verkürzen. Die freiwerdende Zeit könne jeder in einer „modernen" Subsistenzökonomie arbeiten, bei der Eigenproduktion von Nahrung oder der Reparatur von Gütern, bei gemeinnütziger Arbeit, Erziehung oder Pflege.[28] Paech reflektiert nicht – und kann es vermutlich nicht, weil er bestreitet, dass es einen Produktivitätsfortschritt gibt – dass eine radikale Arbeitszeitverkürzung durchaus mit einer Steigerung der Produktion einhergehen kann. Das ist jedenfalls die historische Erfahrung: Im 19. Jahrhundert mussten Arbeiter täglich bis zu zwölf und 16 Stunden schuften und stellten doch viel weniger her als heute in acht Stunden.

Paech verlangt außerdem eine Bodenreform: Das Privateigentum an Grund und Boden soll aufgehoben, der Boden nur mehr

---

21 Maria Mies/Vandana Shiva: *Ökofeminismus: Die Befreiung der Frau, der Natur und unterdrückter Völker*. Zürich 1995, S. 20.; Mies/Shiva: Ökofeminismus. Neu-Ulm 2016, zweite überarbeitete und aktualisierte Ausgabe, S. 20. Allerdings distanzieren sich Mies und Shiva von einer kulturrelativistischen Haltung, Praktiken wie das Kastenystem, Mitgift oder Klitorisbeschneidung seien nicht zu tolerieren (S. 21).

22 Mies/Shiva, 2016, S. 26; Mies/Shiva, 1995, S. 27f.

23 Maria Mies: *Regionalisierung statt Globalisierung*. In: *Jungle World,* 15.4.1998.

24 Alain de Benoist: *Abschied vom Wachstum*. Berlin 2009. Alain de Benoist: *Wie die Erde noch zu retten ist.* In: *Junge Freiheit*, Nr.15, 7.4.2006.

25 Meinhard Miegel: *Exit – Wohlstand ohne Wachstum*. 2010, S. 13ff., S. 145ff.

26 Miegel, 2010, S. 28f., S. 171, S. 181, S. 205ff.

27 Miegel, 2010, S.181; Pablo Ziller: *Wachsende Kritik am Wirtschaftswachstum*. In: *ÖkologiePolitik*, Nr.164, 2014, S. 46.

28 Niko Paech: *Postwachstumsökonomik. Wachstumskritische Alternativen zu Karl Marx*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 19/20, 2017, S. 44ff.; Niko Paech: *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*. 8. Auflage, München 2014, S. 146f., S. 151; Niko Paech: *Vom vermeintlich nachhaltigen Wachstum zur Postwachstumsökonomie.* In: Werner Rätz, Werner/Tanja von Egan-Krieger/Barbara Muraca/Alexis Passadakis/Matthias Schmelzer/Andrea Vetter (Hg.): Ausgewachsen! Ökologische Gerechtigkeit. Soziale Rechte. Gutes Leben. Hamburg 2011, S. 38ff.

verpachtet werden, was an Gesells Vorschlag erinnert.[29] Gesell wollte die Pachterlöse an Mütter nach der Zahl ihrer Kinder verteilen, um diese von der Lohnarbeit freizustellen. Frauen sollten möglichst viele Kinder von erbbiologisch wertvollen Männern bekommen, um eine „Hochzucht" der Menschheit zu erreichen, insofern war sein Konzept einer Bodenreform mit rassenhygienischen Zielen verbunden. Dagegen spricht Paech lediglich davon, die Einnahmen sollten „an die Gesellschaft" verteilt werden. Wie die Enteignung der Grundeigentümer ablaufen soll, verrät er nicht. In freiwirtschaftlichen Modellen würden sie mit Schwundgeld entschädigt.

Die ökonomischen Aktivitäten möchte Paech auf die Regionen konzentrieren, überregionale Arbeitsteilung und der Handel sollte eduziert werden. Eine zentrale Rolle kommt bei Paech einem Regionalgeld mit Umlaufsicherung zu, also Schwundgeld im Sinne Gesells, um eine Hortung von Geld zu verhindern.[30]

Subsistenzökonomie

Lange vor dem Aufkommen der Degrowth-Bewegung favorisierten die Ökofeministinnen Maria Mies und Vandana Shiva eine radikale Schrumpfung der Ökonomie in den Industrieländern. Als Ziel schlugen sie für Staaten wie die Bundesrepublik eine Subsistenzökonomie vor. Sie forderten die Rückkehr zu einer handwerklich-agrarisch geprägten dörflichen Gesellschaft, zur Autarkie.[31] Damit würde die Arbeitsteilung und der internationale Handel drastisch reduziert werden. Solche Utopien sind gefährlich, der Lebensstandard aller Menschen würde drastisch sinken, sinnvolle Formen der Arbeitsteilung und des Austausches würden zerschlagen. Umweltfreundlichere Techniken und Geräte wie etwa das Fahrrad lokal oder regional herzustellen, wäre ökonomischer und ökologischer Wahnsinn, weil dazu Kunststoffe sowie Metalle und ihre Verarbeitung notwendig sind.

Eigentlich bezeichnet der Begriff eine Wirtschaftsform, in der Menschen herstellen, was sie selbst verbrauchen. In den Ländern des globalen Südens, etwa in Indien, leben Millionen von Menschen von einem Stück Land, sind aber insofern bereits in die Marktökonomie integriert, als sie Saatgut und Werkzeuge, aber auch Kleidung, Nahrung oder Medizin kaufen (müssen). Um solche Einkäufe zu bezahlen, muss Subsistenzökonomie Überschüsse produzieren und auf dem Markt verkaufen. Auf Dauer aber können Kleinbauern nicht mit der Agrarindustrie konkurrieren, verlieren ihr Land und wandern in städtische Slums ab. Diesen Prozess bezeichnete Marx als ursprüngliche Akkumulation und beschrieb diesen stets von unmittelbarer Gewalt begleiteten Prozess im *Kapital* am Beispiel des frühneuzeitlichen Englands. Dieser Prozess findet bis heute in Ländern wie Brasilien, Indonesien oder Kongo jeden Tag statt.

Im mittelalterlichen Europa dominierte die Subsistenzökonomie, die bescheidenen Überschüsse eigneten sich die Feudalherren an. Wenige Produkte wurden auf Märkten ausgetauscht, der Handelskapitalismus entstand aus dem bescheidenen Fernhandel, erwies sich jedoch als dynamisches Element. Um den Handel zu erweitern, entwickelte sich ein Kredit- und Bankensystem, zuerst in Norditalien. Die Kaufleute ließen einzelne Waren in Heimarbeit produzieren, etwa Glas in Venedig oder Textilien in Florenz. Die Fugger beuteten Minen in Tirol und Ungarn mit Hilfe von Lohnarbeitern aus. Aus bescheidenen Anfängen entwickelte sich der moderne, industrielle Kapitalismus zur alles beherrschenden planetaren Gesellschaftsordnung. Wie dessen Akkumulationsdynamik heutzutage auf lokale, regionale oder nationale Räume begrenzt werden soll, ohne dabei Markt und Konkurrenz auszuschalten, erklären Postwachstums- und Subsistenzökonomen nicht.

Öko-Malthusianismus

Sowohl im Kontext der Subsistenzökonomie als auch des Bioregionalismus findet sich die Vorstellung, es gebe zu viele Menschen auf diesem Planeten. Die schiere Zahl sei ein wesentlicher Faktor ökologischer Zerstörung.[32] Die Bevölkerung müsse drastisch schrumpfen. Das ist insofern konsequent, als die Produktivität einer handwerklich-agrarischen Gesellschaft deutlich geringer wäre und als weltweite Wirtschaftsweise die heutige Menschheit nicht ernähren könnte. Die Bioregionalisten wiederum argumentieren mit der sogenannten Tragfähigkeit. Gemeint ist, dass nur eine bestimmte Anzahl von Menschen in einer Region leben könne, ohne die natürliche, soziale und kulturelle Umwelt zu vernichten. Daraus wird die Forderung abgeleitet, für jede Bioregion eine Obergrenze festzustellen und die Bevölkerungszahl entsprechend zu begrenzen, durch eine Kontrolle der Geburten und der Zuwanderung.

In der Schweiz gibt es eine Gruppe namens Ecopop (Kürzel für Ecology und Population), die auf der Grundlage einer Tragfähigkeit die Bevölkerungszahl fixieren möchte. Diese Gruppe schaffte es bis zum Herbst 2012 über 100.000 beglaubigte Unterschriften für ein Plebiszit gegen Überbevölkerung und Einwanderung zu sammeln. Bei der Abstimmung am 30. November 2014 beteiligte sich knapp die Hälfte der Bevölkerung. Ein Viertel davon unterstützte den Vorschlag: Das heißt, mehr als zwölf Prozent der Schweizer befürworteten das Anliegen. Ecopop gehört der European Population Alliance an, die solche Ziele im Namen des Umweltschutzes vertritt. In Australien gibt es eine Survivalist Party (mit geringen Erfolgen) sowie auf internationaler Ebene die Foundation for Deep Ecology, die immer wieder Kampagnen zur Bevölkerungskontrolle lanciert.

Bereits Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich ausgehend von Großbritannien die neomalthusianische Bewegung, die vor einer Überbevölkerung warnte. Sie stützte sich auf den Ökonomen Thomas Malthus, der behauptet hatte, die Bevölkerung vermehre sich immer schneller als die Nahrungsmittelproduktion. Der Hungertod sei ein Ausgleich. Im Unterschied zu Malthus propagierten die Neomalthusianer die Empfängnisverhütung als Gegenstrategie. Sozialisten und Kommunisten bekämpften diese Bewegung. Manche taten Verhütung aufgrund moralischer Bedenken als Schweinerei ab, andere argumentierten in der Nachfolge von Marx, dass die Produktion sich schneller entwickle als die Bevölkerungszahl. Liberale Soziologen wie Herbert Spencer sahen den demographischen Übergang zur Zwei-Kind-Familie voraus.

Dennoch handelte sich bei den Neomalthusianern zunächst um eine linke Bewegung, getragen von liberalen Sozialreformern, Anarchisten und Feministinnen, die das Leid kinderreicher Familien

29 Paech 2014, S. 135f.

30 Paech 2017, S. 45; Paech 2014, S. 108, S. 117f., S. 135, S. 151; Paech 2011, S. 138; Niko Paech: *Regionalwährungen als Bausteine einer Postwachstumsökonomie*. In: *Zeitschrift für Sozialökonomie*, Nr. 158/159, Oktober 2008, S. 10ff.

31 Mies/Shiva, 2016, S. 311ff., Mies/Shiva, 1995, S. 388ff.

32 Saral Sarkar: *Eco-socialism or Eco-capitalism*. London 1999, S. 208, S. 210.

lindern und die Frau vom Joch des Gebärzwangs befreien wollten. Völkische und bürgerliche Eugeniker lehnten den Neomalthusianismus ab, die meisten schwenkten jedoch um. Um 1900 formierten Linke und Rechte eine internationale Bewegung, die die eugenische Vorstellung von der Vererbbarkeit physischer und moralischer Eigenschaften mit der malthusianischen Annahme einer höheren Fruchtbarkeit der Armen und Minderwertigen zum Horrorszenario einer Degeneration der Menschheit kombinierte: In Europa und Nordamerika würde sich eine Unterschicht der Minderbegabten und Schwachen stärker als die Ober- und Mittelschicht vermehren, während in globaler Perspektive die „Farbigen" die Weißen zahlenmäßig zu überflügeln und deren Herrschaft abzuschütteln drohten. Eugeniker und Neomalthusianer forderten deshalb eine gezielte Aufklärung der Unterschichten über Verhütung und notfalls Zwang, wie Sterilisierung, Internierung oder Einwanderungsbeschränkungen und konnten sich damit in vielen Ländern durchsetzen.

In den 1920er-Jahren entwickelten einige Biologen und Ökologen in den USA die fixe Idee, Umweltzerstörung sei eine Folge von Überbevölkerung und propagierten diese Haltung vehement nach dem Zweiten Weltkrieg, als sich die USA und andere westliche Staaten zu Konsumgesellschaften entwickelten. 1968 veröffentlichte der Schmetterlingsforscher Paul R. Ehrlich den Bestseller *Die Bevölkerungsbombe.* Er schrieb im Auftrag des Sierra Club, der ältesten und größten Umweltorganisation in den USA. Der Titel spielt auf Ängste vor dem Atomkrieg an. Sprachlich werden Menschen mit Bomben gleichgesetzt. Ehrlich unterstellte ein explosionsartiges und hemmungsloses Wachstum der Bevölkerung, das innerhalb von zehn Jahren zu gewaltigen Hungersnöten und längerfristig zum Ruin der Biosphäre führen werde. Er verglich das Bevölkerungswachstum mit einer fortgeschrittenen Krebserkrankung, deshalb könne nur eine radikale Operation noch Rettung bringen.

Auch Ehrlich war kein Rechter, sondern ein Linksliberaler, der in der Bürgerrechtsbewegung aktiv war und den Rassismus bekämpfte. Weil die Ökomalthusianer Pille und Abtreibung befürworteten, gerieten sie wie ihre Vorläufer in scharfem Gegensatz zur katholischen Kirche und evangelischen Fundamentalisten bzw. der gesamten christlichen Rechten. Das wiederum trug dazu bei, dass solche Positionen als fortschrittlich und links angesehen wurden. Erst im Laufe der 1980er-Jahre gelang es feministischen und linken Gruppen, diese Sicht zu erschüttern. Sie wiesen darauf hin, dass neomalthusianische Konzepte zu Zwangssterilisierungen vor allem von ärmeren Frauen geführt hatten, deren reproduktive Selbstbestimmung verletzt wurde.

Obwohl der Malthusianismus eine lange Geschichte hat und äußerst wirkmächtig war, wurde er erst durch diese ökologische Wende populär. Inhaltlich zeichnet sich der Ökomalthusianismus dadurch aus, dass er wie Malthus und die ersten Neomalthusianer auch wieder den Norden als überbevölkert ansieht.

Das Buch von Ehrlich trug maßgeblich zur internationalen Verbreitung bei, weil es in millionenfacher Auflagen und mehreren Sprachen verbreitet wurde. Zu den wichtigsten Vertretern in Deutschland zählte Gruhl, Vorsitzender des *BUND* von 1975 bis 1977, Mitgründer und Vorsitzender erst der Grünen, dann der *ÖDP*. Er betrachtete Hungerkatastrophen als natürlichen Ausgleich gegen die „Bevölkerungsexplosion". Der Mensch sei „ein globaler Parasit" oder – Nietzsche zustimmend zitierend – „die Hautkrankheit des Planeten".

Für Arne Naess, den Begründer der Tiefenökologie, war Bevölkerungspolitik das Markenzeichen, das die Tiefenökologie von „anthropozentrischen" Umweltschützern unterscheidet.[33] Er plädierte dafür, die Zahl der Menschen auf ein „vertretbares Mindestmaß zu reduzieren".[34] Der Gründer der Animal Liberation Front, Ronnie Lee forderte, die Bevölkerung drastisch zu verringern. Wahre Tierrechtler müssten auf Kinder verzichten, meinte Lee.[35] „Wir müssen unsere Zahl reduzieren", forderte Robin Webb, der das britische Animal Liberation Press Office leitete.[36] Richard Ryder, der den Begriff Speziesismus prägte, rügte eine „menschliche Bevölkerungsexplosion".[37]

Naess betonte, dass die Reduzierung gewaltfrei und ethisch vertretbar erfolgen müsse und darum Jahrhunderte dauern werde. Diese Position wird von anderen geteilt. Allerdings bleibt mitunter der Eindruck, dass es sich um Lippenbekenntnisse handelt. Das fängt damit an, dass viele Autoren die Gewaltförmigkeit des Neo-Malthusianismus herunter spielen und die Verknüpfung mit eugenischen Zielen verschweigen. Einige fordern eine drastische Schrumpfung schon in diesem Jahrhundert, und sprechen Frauen die Selbstbestimmung ab. Dave Foreman, der Gründer von Earth First, und Paul Watson, der Gründer von Greenpeace, wollen ähnlich wie Paul Ehrlich eine Art Lizenz zum Kinderkriegen einführen und bestreiten Eltern ein Recht auf Kinder, zumindest in den nächsten Jahrhunderten, bis die Zahl der Menschen stark gesunken ist.[38] Gewaltfrei wird es kaum abgehen können, wenn Vertreter des Netzwerks Earth First forderten, die Weltbevölkerung möglichst schnell auf etwa ein Fünftel zu reduzieren. Ihnen geht es nicht bloß darum, ökologische Zerstörungen zu stoppen, sondern um bestimmte Gesellschaftsmodelle, die eine deutlich verringerte Zahl von Menschen voraussetzen. So schwärmen Vertreter von Earth First oder die Anarchoprimitivisten von einer Rückkehr in die Wildnis. Philip Cafaro oder Tom Butler (2012) verfechten die Vision einer stark geschrumpften Menschheit, die in einigen wenigen Städten sowie verstreuten Siedlungen inmitten der Wildnis leben.

Butler gehört der Foundation for Deep Ecology an. Der Philosophieprofessor Cafaro ist Präsident der Internationalen Gesellschaft für Umweltethik und der Vereinigung Progressives for Immigration Reform in den USA. Er und andere Tiefenökologen wie Foreman und Watson fordern einen Einwanderungsstopp.[39] Auch Naess hatte bereits eine in seinen Augen zu liberale Einwanderungspolitik gerügt:

> „Nachdem der heutige Lebensstil in den reicheren Ländern der Welt im Vergleich zu den ärmeren Ländern eine gigantische Pro-Kopf-Verschwendung zur Folge hat, schafft jeder Einwanderer von einem armen in ein reiches Land ökologischen Streß. Es liegt auf der Hand, daß die Kinder der Einwanderer gleichermaßen das fatale Konsummuster der reichen Länder übernehmen und so weiterhin zur ökologischen Krise beitragen."

---

33 Arne Naess: *Einfach an Mitteln, reich an Zielen*. In: Gottwald / Klepsch, 1995, S. 51.

34 Gottwald, 1995, S. 18f.

35 Mieke Roscher: *Ein Königreich für Tiere. Die Geschichte der britischen Tierrechtsbewegung*. Marburg 2009, S. 288.

36 Roscher, 2009, S. 289.

37 Richard Ryder: *Animal Revolution. Changing Attitudes towards Speciesism*. Cambridge/Oxford 1989, S. 5.

38 Philipp Cafaro/Eileen Crist (Hg.): *Life on the Brink. Environmentalists confront Overpopulation*. Athens/London 2012, S.1 35f.

39 Cafaro/Crist, 2012, S. 11, S. 62ff., S. 162ff., S. 301ff.

Für Gruhl stand fest, dass es Rettung vor dem Untergang nur für einzelne Regionen der nördlichen Hemisphäre geben könnte: „Die Völker vermehren sich hier nur wenig (...) der Bildungsstand erscheint ausreichend.“ Voraussetzung sei aber die Abwehr „der Einwanderungsflut aus allen Teilen der Welt“.

Aktuelle Tendenzen

Die klassische ökofaschistische Szene, die 100 Jahre lang die Umweltbewegung geprägt hat, existiert in dieser Form nicht mehr oder ist völlig marginal.

Gleichwohl sind verschiedene Fraktionen der extremen Rechten weiter im Umweltbereich aktiv: Aus dem Neonazi-Spektrum mischen im Wesentlichen die NPD und ihr Umfeld sowie die völkischen Siedler mit.

Eine neue Siedler-Variante ist die Anastasia-Bewegung, die auf eine Romanreihe von Wladimir Megre zurückgeht. Die Idee ist, dass jeweils eine Familie sich auf einem Landsitz mit einem Hektar selbst ernährt. Das Weltbild dieser Bewegung ist reaktionär und patriarchal, als Ziel wird die Erlösung vom „Zeitalter der Dunkelmächte“ angegeben, hinter dem sich eine jüdische Weltherrschaft verbirgt. In Russland gibt es angeblich 300 Siedlungen, in Deutschland ein Dutzend. Es gibt eine gewisse Nähe zur rechtsesoterischen Szene und zu den Reichsbürgern. Am vierten Anastasia-Treffen im September 2017 haben etwa 500 Personen teilgenommen, es fand in Thüringen auf dem Gelände der Windberg-Gemeinschaft statt.[40]

Dazu kommen Identitäre, die regionale Wirtschaftskreisläufe propagieren oder Philipp Stein, Verleger und Leiter des Netzwerks „Ein Prozent“, der für eine „Wiedererweckung des Ökologiebegriffs für rechte Kreise“ plädiert und das Umweltthema ausschlachten will. Die Neue Rechte versucht die Postwachstumsdebatte aufzugreifen, wie das Beispiel Benoist zeigt.

Björn Höcke, heute Fraktionsvorsitzender der AfD im Thüringer Landtag, erklärte 2014 in einer Rede, die Tragfähigkeit des Planeten werde Mitte des 21. Jahrhunderts erreicht sein. Darum müsse man überlegen, wie sich Ökologie und Ökonomie versöhnen ließen und eine Postwachstumsökonomie aussehen könnte. Deshalb müsse der Kapitalismus überwunden werden. Wobei Höcke unter Kapitalismus nur einen „internationalen Finanzkapitalismus“ versteht, den der *Af*D-Politiker durch eine „organische Marktwirtschaft“ ablösen möchte.[41] Weitere ähnliche Äußerungen sind von ihm nicht überliefert, in dem von Höcke mit verfassten Wahlprogramm der AfD in Thüringen von 2015 findet sich kein Verweis.

Die AfD und ihr Umfeld sind antiökologisch ausgerichtet. Die AfD ist gegen eine Energiewende, gegen Solarenergie und Windkraft, für Atomkraft und Gentechnik. Sie lehnt Tempolimits ab und will mehr Straße und mehr Autobahnen bauen lassen. Trotzdem gibt es in der AfD einen kleinen ökologischen Flügel um Konrad Adam, einen früheren Parteivorsitzenden, sowie Aktivisten der Herbert-Gruhl-Gesellschaft, die gegen die sogenannten Klimaskeptiker Front machen.

Der Klimawandel hat nach Ansicht der AfD nichts mit menschlichen Aktivitäten zu tun, die gegenteilige Ansicht wird als Verschwörung abgetan. Allerdings ist die Leugnung des menschengemachten Klimawandels nur ein Aspekt der Umweltfrage. Ähnliche Positionen finden sich auch bei der FPÖ, die sich ansonsten ähnlich wie die NPD als umweltbewusste Heimatpartei geriert. Reinhard Falter zeigt beispielhaft, wie sich die Leugnung des Klimawandels mit ökofaschistischen Positionen vereinbaren lässt. Er bemüht den Vorwurf des Anthropozentrismus, um zu begründen, warum es keinen menschengemachten Klimawandel geben kann. Allein die Vorstellung sei Hybris, meint Falter.[42]

Eine extreme Rechte, die auf Fakten scheißt, kann ideologische Versatzstücke beliebig kombinieren. Im Zweifelsfall ist das Bekenntnis zum Umweltschutz ohnehin nur Propaganda. Die FPÖ lässt als Regierungspartei eine dritte Startbahn für den Flughafen Wien-Schwechat bauen und hat zusammen mit den Konservativen die Ausgaben für Umweltschutz und die Bahn gekürzt. Marine Le Pen richtete eine eigene Umweltabteilung des Front National ein, die sich um eine „patriotische Ökologie“ kümmern sollte. Im Präsidentschaftswahlkampf 2017 forderte sie ein Moratorium für Windräder und warb für Atomkraft als sichere und klimaneutrale heimische Form der Energiegewinnung und als Grundlage militärischer Macht und nationaler Größe.

Ein gemeinsamer Nenner von AfD, NPD, FPÖ, Front National sowie Tiefenökologen, Biozentristen oder Gruppen wie Earth First ist der Ökomalthusianismus. Mit Verweis auf eine vermeintliche Überbevölkerung oder gar eine „Bevölkerungsexplosion“ in Afrika und dem Nahen Osten, fordern sie, Grenzen aus ökologischen Gründen zu schließen und Flüchtlinge abzuweisen.

So ließ sich Höcke im November 2015 über vermeintlich unterschiedliche Reproduktionsstrategien von Afrikaner und Europäern aus. Er folgerte daraus, dass Deutschland die Grenzen schließen müsse, um die Afrikaner zu einer „ökologisch nachhaltigen Bevölkerungspolitik“ zu bewegen. Denn dort gebe es zu viele Menschen. Ähnliche Argumente finden sich bei NPD und FPÖ oder bei Felix Menzel in einer zwölfteiligen Artikelserie in der Zeitschrift S*ezession* unter dem Schlagwort Postwachstumsökonomie.

Die Vorstellung, es gebe zu viele Menschen und diese seien die Hauptursache ökologischer Zerstörungen, hat enormes Potential bis in die Mitte der Gesellschaft, wie der Erfolg von Ecopop zeigt. Wobei die „zu Vielen“ immer die anderen sind. Kein Anhänger der Überbevölkerungslegende hat je den Rat von Erich Mühsam beherzigt, sich konsequent selbst zu entleiben. Darum lässt sich Malthusianismus immer rassistisch bzw. gegen als minderwertig definierte Gruppen und Klassen aufladen.

Allerdings zeigen aktuelle Prognosen der UN, dass wir uns weltweit in einem demografischen Übergang befinden. Etwa im Jahr 2100 wird die Weltbevölkerung aufhören zu wachsen und anschließend schrumpfen.

Als Fazit bleibt, dass sowohl ökofaschistische Überzeugungstäter als auch Nazis mit rein instrumentellem Zugang zur Umweltfrage reichlich vorhanden sind. Es gilt also, wachsam zu bleiben, die Entwicklungen im rechten Spektrum zu beobachten und die Rechte in allen ihren Facetten zu bekämpfen.

Mindestens genauso wichtig ist, sich mit Anknüpfungspunkten im linken und globalisierungskritischen Spektrum sowie der Umweltbewegung auseinanderzusetzen und eine emanzipatorische politische Ökologie entwickeln.

Das größte Manko ist, dass Kapitalismuskritik – wenn sie denn in diesem Spektrum betrieben wird - im Regelfall oberflächlich

40 Anja Humburg/Lara Mallien/Andrea Vetter: *Anastasia – die Macht eines Phantoms.* In: *Oya,* September/November 2917, S. 49ff.

41 Andreas Kemper: *Wieviel NPD höckt in der AfD?* https://andreaskemper.org/2015/03/15/wieviel-npd-hockt-in-der-afd/ (Abfrage 21.10.2018).

42 Reinhard Falter: *„Der Klimawandel ist ein Selbstheilungsprozeß.“* In: *Umwelt & Aktiv*, 2/2018

ist, sich auf bestimmte Phänomene beschränkt, vorzugsweise aus der Finanzsphäre (Banken, Börse, Zins, Schulden), oder über menschliches Fehlverhalten moralisiert. Das sind Einfallstore für die Agitation der Rechten, die von der internationalen Hochfinanz spricht und damit die Juden meint, für Antiamerikanismus und Verschwörungsideologien. Wie nahe sich Rechte und manche Linke dabei kommen, hat die TTIP-Debatte gezeigt.

Wichtig ist, Kapitalismus als Struktur zu begreifen, der wir alle unterliegen, die wir alle jeden Tag bei Strafe unseres Untergangs reproduzieren, ein dynamisches System der Akkumulation von Kapital, zu dem Produktions-, Handels- und Finanzsphäre gehören. Der Weltmarkt ist seit jeher global und wird heute nicht von ein paar Banken und Konzernen oder neoliberalen Institutionen beherrscht, sondern nationale Kapitale ringen um Markanteile und Profite, unterstützt von ihren jeweiligen Nationalstaaten. Die stoffliche Seite dieses Prozesses der Kapitalverwertung führt zu den Umweltzerstörungen.

Diese Erkenntnis hätte Konsequenzen: Wenn wir unsere Umwelt erhalten wollen, reichen nicht ein paar Projekte wie Regionalgeld, urban gardening oder Transition Town oder eine ökologische Buchführung, wie sie die Gemeinwohlökonomie vorsieht, wir können nicht hoffen auf die Einsicht des Kapitals oder internationale Abmachungen von Nationalstaaten.

Solange sich die Umweltdebatte solchen Erkenntnissen verweigert, ist allerdings, wie Claus Peter Ortlieb schrieb, „eher (..) der Weltuntergang vorstellbar als die Überwindung dieser historisch doch sehr spezifischen Gesellschaftsformation.“[43]

Anmerkung

Peter Bierl hat am 13.02.2015 in Bremen zum Thema *Grüne Braune – Umwelt-, Tier- und Heimatschutz von rechts* refereriert. https://associazione.wordpress.com/2015/01/20/peter-bierl-grune-braune-umwelt-tier-und-heimatschutz-von-rechts/

43 Claus Peter Ortlieb: *Gegen die Wand. Von der gemeinsamen Ursache der ökologischen und ökonomischen Krise*. In: *Konkret* 11/2013.

Ulrich Schuster

Konsumkritik als Klassenkampf

Die ökologische Bewegung stürmt von Sieg zu Sieg. Nach dem erfolgreichen Kampf für den Atomausstieg wird nun voraussichtlich der Hambacher Forst gerettet; das Ende der Braunkohleverstromung ist nur noch eine Frage der Zeit und die Grünen sehen sich nach einer Reihe von Wahlerfolgen bereits als neue Volkspartei. Der Erfolg hat System. Er beruht auf einer sozialen Umwälzung, in deren Folge postmaterialistische Orientierungen zu gesellschaftlichen Leitwerten avancierten. Insbesondere für die zumeist akademisch gebildeten und früher oder später besser verdienenden Angehörigen einer aufsteigenden Mittelklasse zählen heute ökologisches Bewusstsein und Konsumkritik zu den Bausteinen der Selbstvermarktung. Trotzdem wollen optimistische Linksradikale in Aufrufen zum Konsumverzicht, Postwachstumsinitiativen und Umweltaktivismus den ersten Schritt zur Abschaffung des Kapitalismus erkennen. An der Spitze eines Milieus realer oder prospektiver Bildungsgewinner engagieren sie sich ohne Rücksicht auf Verluste für einen Prozess, in dessen Folge subalterne Klassen kulturell abgewertet werden und für alle der Druck zur Selbstoptimierung steigt.

Als im September 2018 die Polizei begann die Baumbesetzungen im Hambacher Forst zu beenden, war die mediale Aufmerksamkeit groß. Trotz einer Genehmigung der Bergbaubehörde, die zu diesem Zeitpunkt die geplanten Rodungen durch den Energiekonzern RWE zu legitimieren schien, ließen die öffentlichen Kommentare durchaus Sympathie für das Anliegen der Baumbesetzter erkennen. Die *Tageszeitung (TAZ)* betrachtete den „Hambi" – so die verniedlichende Bezeichnung der Aktivisten für das Waldstück – als symbolischen Ort, an dem der Bundesregierung berechtigt vorgeworfen werden kann, sie meine es mit ihrer Klimapolitik nicht ernst.[1] Das war insofern nicht verwunderlich, als die *TAZ* Ende der 1970er Jahre als alternatives Projekt gegründet wurde und seitdem der Umweltbewegung nahesteht. Überraschender war hingegen schon, dass das wirtschaftsfreundliche Nachrichtenportal *Börse.de* die geplante Abholzung des Waldstücks als „beispiellose Provokation" der Umweltaktivisten betrachtete.[2] Noch mehr Sympathie für die Klimaaktivisten zeigte die Journalistin Silke Hahnel im *Deutschlandfunk*. Hier warf sie dem Stromkonzern RWE vor, aus wirtschaftlichen Interessen die Bedeutung des Hambacher Forst für den Kampf gegen den Klimawandel zu ignorieren, was unerträglich sei. Indem sie RWE nach den Maßgaben einer Umweltschutz-NGO bewertete, ließ sie nicht den Eindruck aufkommen, bei den Umweltschützern im Hambacher Forst handele es sich um eine isolierte Gruppe von Radikalen.[3] In allen drei Beispielen schien die hohe Legitimität auf, die der Kampf gegen den Klimawandel und für eine saubere Umwelt hierzulande aufweist.

Mein Freund der Baum ist tot

Sicher, es gab auch Kritik. Insbesondere an der gewalttätigen Form des Protests. Und zweifelsohne spiegelte sich in der Beschreibung der „zentralen Glaubenssätze der Aktivisten"[4] – dies meinte deren kapitalismuskritische Zuspitzung – politische Distanz. Doch fiel schon die ernsthafte Mühe auf, mit der Journalisten versuchten, die Lebens- und Motivwelt der Waldbesetzter zu ergründen. Es lohnt sich, diese Versuche nachzuvollziehen, denn sie geben Hinweise darauf, wo die gesellschaftliche Anerkennung für umweltpolitischen Aktivismus herrührt. Folgen wir beispielsweise Anna Steiner, die sich für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* in den Forst begab, um eine Antwort auf die Frage zu finden, wer diese Leute sind, „die um ein Stück Wald kämpfen, als könnten sie damit die Welt retten?".[5] Nicht ohne Einfühlungsvermögen stellt sie Protagonisten der Waldbesetzung vor. Darunter die 23-jährige „Benni", Studentin aus Köln, ehemalige Jugendarbeiterin, die ihr Unmut über den Klimawandel ins Baumhaus getrieben hat. Dort gab sie zu Protokoll, sie verstehe den Kampf gegen die Braunkohle angesichts der Dürren in Afrika, der Überflutungen in Südamerika und der Hurrikane in den Vereinigten Staaten auch als Verteidigung ihrer Zukunft und der ihrer Kinder vor den Folgen des Klimawandels. Das Argument überzeugte sogar die anfänglich sehr skeptischen Eltern. Nach einem Besuch im Wald versicherte Bennis Vater Verständnis für die kämpferische Haltung der Tochter. Die intergenerationelle Verantwortungsperspektive, die mit dem persönlichen Familienbewusstsein verknüpft ist, verspricht über den Einzelfall hinaus affektive Aufmerksamkeit und Zustimmung. Als die Polizei in den Wald eindrang, so wurde berichtet, hätten die Baumbesetzer den Polizisten entgegengeschrien: „Wenn ihr Kinder habt, lasst den Unsinn."[6] Die damit angesprochene Sensibilität ist unter dem Schlagwort „Generationenverantwortung" schon lange Querschnittsthema, vom Bundesumweltministerium bis zur Schöffel-Werbung für Outdoor-Kleidung.

Mit einer anderen Motivation entschied sich „Tim", ein junger Mann aus Magdeburg, für das Leben im Wald. Freimütig bekannte er, sich mit dem Leben in einem richtigen Baumhaus einen Kindheitstraum zu erfüllen.[7] Das klingt weltfremd und

1 Bernhard Pötter, Die Zeit zum Handeln ist jetzt, in TAZ, 15.9.2018, hier n.: http://www.taz.de/!5531996/ (Zugriff: 17.9.2018).

2 https://www.boerse-online.de/nachrichten/aktien/hintergrund-baeume-kohle-klima-der-kampf-um-den-hambacher-forst-1027509179 (17.9.2018).

3 Silke Hahne, Ist es das wert?, in: Deutschlandfunk, 13.9.2018, hier n.: https://www.deutschlandfunk.de/raeumung-im-hambacher-forst-ist-es-das-wert.720.de.html?dram:article_id=428062 (17.9.2018).

4 Reiner Burger, Im Wald der Widersprüche, in: FAZ, 3.9.2018, hier n.: http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/linke-aktivisten-ruesten-im-hambacher-fortst-auf-15768054.html (18.9.2018).

5 Anna Steiner, Öko-Kämpfer im Baumhaus, in: FAZ, 15.9.2018, hier. n.: http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/mehr-wirtschaft/wer-wohnt-im-hambacher-forst-15789884.html (18.9.2018).

6 Christine Scharrenbroch/Anna Steiner/Niklas Záboij, Für die Aktivisten unverzeihbar, für RWE unverzichtbar, in FAZ, 13.9.2018, hier n.: http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/unternehmen/kampf-um-die-letzten-baeume-im-hambacher-forst-15787053.html (18.9.2018).

7 Reiner Burger, Im Wald der Widersprüche, a.a.O.

herzgewinnend zugleich. Und es verweist ebenso auf einen Moment gesellschaftlicher Zustimmung. Kaum einer der *embedded journalists* verzichtete auf Illustrationen des naturnahen und abenteuerlichen Lebensstils der Besetzer. Die Gegebenheiten luden dazu ein: Teils mehrstöckige Baumhäuser mit Gasöfen und provisorischen Küchen; zu erreichen nur über Hängeleitern und Kletterseile, in luftigen Höhen verbunden zu kleinen Baumdörfern. Sinnfällig benannten die Waldbewohner ihre Siedlungen als „Barrios",[8] verwendeten also die spanische Bezeichnung für die in Südamerika vor allem von Indigenen bewohnten Substädte. Zudem erhielten einzelne Hüttendörfer Namen aus dem Reich literarischer Fantasiewelten. Sie heißen „Gallien", wie die Heimat der Comicfigur Asterix, der sich mit einer autochthonen Gemeinschaft gegen die Eroberung durch das Römische Imperium wehrt. Eine andere Baumsiedlung nannten die Besetzer „Lórien", nach dem magischen Traumland im Roman Herr der Ringe, wo prachtvolle Natur gedeiht, geheimnisvoll schöne Elben leben und das von den Untertanen machtgieriger Zauberer bedroht ist.[9] Dass solche Fantasy heute kleine und große Kinder anspricht und ihre Vorstellungen vom Kampf „Gut" gegen „Böse" prägt, könnte man noch als Luxusproblem abtun. Doch wählen nominell Erwachsene in der politischen Auseinandersetzung diesen Bezug, verrät er einen Mangel an Reflexion auf die Komplexität der Verhältnisse. Die infantile Selbstverkitschung steht in einem eklatanten Missverhältnis zur Anspruchshaltung der Waldschützer, nichts weniger als den Untergang der Welt zu verhindern und eine neue, bessere Welt einzurichten. Trotzdem verspricht auch sie Solidarität zu generieren. Die Erzählung von Hambis letztem Kampf gegen die Stahlmonster wirkt wie ein Echo naturmythologischer Waldverherrlichung, das nach seiner Reise zwischen den Zeitschichten des 19. und 20. Jahrhunderts jetzt im Hier und Heute nachklingt. Als die romantischen Väter des deutschen Nationalismus in Abgrenzung zu politischen Konzepten des Westens nach Bestimmungen von Zugehörigkeit suchten, entdeckten sie die „Waldwildnis" als ursprüngliches und gemeinschaftsstiftendes Gegenbild zur gezähmten Parkkultur der Engländer und Franzosen. Turnvater Jahn forderte gar an den deutschen Grenzen die Aufforstung von Waldgebieten als Verteidigungslinie gegen die Feinde der Nation[10] und im 1936 von der Nationalsozialistischen Kulturgemeinde (NSKG) unter der Leitung von Alfred Rosenberg erstellten Montagefilm *Ewiger Wald* lautete die Botschaft, die Deutschen seien als Waldvolk so ewig wie die Bäume.[11] Noch in den 1960er Jahren rührte die Schlagersängerin Alexandra mit ihrem Hit „Mein Freund der Baum ist tot" Millionen zu Tränen. Sie sang über ihren „alten Freund", der im Morgenrot „fiel", als wäre er ein Landser in Stalingrad. Im Songtext musste der Baum einem unbestimmten Neubau weichen; so war das Lied in der Hauptsache eine naturverklärende Allegorie auf die Folgen von Wohlstand, industriellem Wachstum und zunehmender Urbanität im Wirtschaftswunderdeutschland. All diese historischen Resonanzen werden, wenn auch nur unbewusst, ohne Programmatik und in einem anderen Kontext, aufgerufen, etwa wenn die prominente Sprecherin einer Bürgerinitiative gegen die Rodung, Antje Grothus, im Fernsehtalk bei Anne Will gegen die „Vernichtung von Heimat" und den „Vernichtungsfeldzug" von RWE polemisiert.[12] Oder wenn die Aktivisten auf die „über mehrere Jahrtausende alte Geschichte"[13] des Hambacher Forsts hinweisen und wir selbst in der *Jungle World* von den ehrwürdigen 12.000 Jahren erfahren, die der „uralte Wald" existiert.[14] Das ideologische Raunen hat einen naturwissenschaftlichen Unterbau, der sich als Wert eines bedrohten Ökosystems taxieren lässt. Die nüchternen Umweltlobbyisten des Bundes für Umwelt und Naturschutz Deutschland (BUND) argumentierten in ihrer Klage gegen die Rodung mit der Qualität eines Fauna-Flora-Habitats und belegten diese mit dem Vorhandensein gefährdeter Tierarten wie Bechsteinfledermaus, Mittelspecht und Haselmaus. In der gerichtlichen Abwägung zwischen Naturschutz und Energieversorgung waren sie damit erfolgreich. Vieles spricht dafür, dass die Braunkohle im Hambacher Revier niemals bis zum Ende abgebaut wird. Doch für die Verteidiger des Guten in Gallien und Lórien geht der Kampf gegen die recht eigentlich vom Aussterben bedrohten Baggermonster weiter.

Antikapitalismus im Hornbach-Paradies

Die Entscheidungsschlacht der Baumbesetzer ist nicht nur wegen ihrer kulturindustriellen Motive keine Festung Stalingrad, sondern ein Naturromantizismus auf der Höhe der Zeit. Das wird auch in einer Reihe von *Spiegel-online*-Clips deutlich, die die Waldbesetzter in Szene setzen. In einem dieser Filme erklärt „Indigo", eine junge Aktivistin, dass sie der Gedanke unglaublich schmerzt, ja sie sich kaum vorstellen kann, dass ein Baum, der schon Jahrhunderte steht, für Braunkohle gefällt wird.[15] An anderer Stelle spricht sie davon, sich, wohl wie alle im Wald, in das Leben auf dem Baum verliebt zu haben.[16] In einem YouTube-Video der Baumhausaktivistin „Winter", aufgenommen im Polizeigewahrsam, beschwert diese sich, dass dem Baum, auf dem sie und ihre Genossen gelebt hatten, bei der Räumung wehgetan wurde.[17] Aber die böse Seite der Macht würde sowieso nicht verstehen, wie es wäre, auf einem Lebewesen, das sich bewegt, zu wohnen. Die emotionale Zuwendung gilt dem Naturrohstoff, aus dem „Indigo" und „Winter" alle Baumhäuser zusammengeschraubt haben; sie vermenschlicht Natur und bläst das eigene naturromantische Lebensabschnittsgefühl zum Kampf um alles auf. Viele Videos zeigen uns dabei eine DIY-Idylle. Große Fen-

8 https://hambacherforst.org/blog/2018/09/15/zwischenstand-der-waldraeumung/

9 Vgl.dazu: https://www.handelsblatt.com/unternehmen/energie/report-hambacher-forst-mehr-als-nur-ein-streit-um-braunkohle/23080210.html (21.9.2018).

10 Vgl. Johannes Zechner, Von ‚deutschen Eichen' und ‚ewigen Wäldern'. Der Wald als national-politische Projektionsfläche. In: Ursula Breymayer/Bernd Ulrich (Hg.), Unter Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald, Dresden 2011, S. 231.

11 Vgl. Joachim Radkau, Naturschutz und Nationalsozialismus – wo ist das Problem? In: Ders./Frank Üekötter (Hg.), Naturschutz und Nationalsozialismus, Frankfurt/Main 2003, S.41–54.

12 https://daserste.ndr.de/annewill/archiv/Die-Gaeste-im-Studio,gaesteliste1094.html (7.10.2018).

13 https://hambacherforst.org/besetzung/hintergruende/der-wald/ (22.9.2018).

14 Sebastian Weiermann, Braunkohle und Brandschutz, Jungle World 38, 20.9.2018, S. 4–5.

15 http://www.spiegel.de/video/hambacher-forst-rodungen-gestoppt-kampf-geht-weiter-video-1817608.html

16 http://www.spiegel.de/video/baumbesetzung-hambacher-forst-kampf-gegen-kapitalismus-video-1796582.html (7.10.2018)

17 https://www.youtube.com/watch?v=Htm7J2L1kVo&feature=youtu.be (7.10.2018).

ster in den Baumhäusern bieten eine freundliche Panoramaästhetik. Umweltschützer nehmen dankend von einer Unterstützerin selbstgepflückte Birnen entgegen; später erklärt der Kommentar, dass die Aktivisten Konsum ablehnen und sich weitgehend von den eingehenden Spenden ernähren.[18] In einem anderen Video fällt der Blick auf eine Wand feinsäuberlich drapierter Holzwerkzeuge, die an eine Hornbach-Abteilung erinnert.[19] Auch Assoziationen an Kletterwald und Baumwipfelpfad lassen sich abrufen. Der Lebenswelt der Baumbesetzer ist die Bedürfnisstruktur von Angestellten, die nachhaltigen Genuss, Erholung und Abenteuer suchen, eingeschrieben. So bleibt ein gefälliger Eindruck, wenn „Indigo" ihre Lebenswelt zum Austragungsort des finalen Kampfes gegen den Kapitalismus erklärt. Für Besetzer ist klar, dass Umweltzerstörung und Herrschaft zusammenhängen. Ihr Engagement richtet sich gegen das „System, in dem einige die Macht haben, die negativen Folgen ihres Handelns auf andere abzuwälzen und den Profit für sich zu behalten".[20] Sie sehen sich als Sprachrohr „der Menschen, die aus ihren Dörfern vertrieben wurden" und der „Menschen im globalen Süden, deren Heimat durch den Klimawandel überflutet oder unbewohnbar wird". Inwiefern die deutschen und europäischen Umweltschützer dieses Mandat behaupten können, lässt sich hinterfragen. Nicht weil der erzwungene Verlust von Lebensumständen beschönigt oder die negativen Folgen des Klimawandels geleugnet werden sollen. Nur lässt sich bezweifeln, ob die wirklich Betroffenen, für deren Sorgen sich die Umweltschützer an Bäume ketten oder in Tunneln verstecken, mit den Aktivisten die These teilen, dass „der Kampf um Klimagerechtigkeit gleichzeitig ein Kampf um eine herrschaftsfreie Welt jenseits von kapitalistischen Zwängen ist". Vermutlich würde es Ihnen schon reichen, selber über ihren örtlichen Lebensmittelpunkt entscheiden zu können oder höhere finanzielle Entschädigungen zu bekommen. Bezweifeln ließe sich auch, ob den Ärmsten der Armen in Entwicklungsländern mit Postwachstumsideen und Decarbonisierung schnell geholfen ist, bedenkt man, dass der große Rückgang an elenden Lebensumständen im Zuge der Globalisierung gerade in China, Indien und Ländern Ostafrikas mit deren hohem Wirtschaftswachstum Hand in Hand ging. Der Antikapitalismus der Besetzer ist so zunächst nur eine These darüber, wie den Opfern des Klimawandels am besten geholfen ist. Auf einer verallgemeinerbaren Interessenlage beruht er nicht.

Klimainternationalisten gegen Kohlenazis

Für die im Braunkohletagebau Beschäftigten und deren Familien ist das nahende Ende der Kohleförderung eine Bedrohung. Sie gilt ihrem Bankkonto und ihrer Lebenswelt. In dieser Hinsicht stehen sie trotz des vermeintlich riesigen Einflusses der Energieriesen mit dem Rücken zur Wand, denn der Ausstieg aus der Braunkohleverstromung ist in Deutschland im Grundsatz beschlossen. Je nach Umfrage stimmen 88 bis 95 Prozent der Deutschen für die Energiewende, 79 Prozent der Einwohner Nordrhein-Westfalens (NRW) sind gegen die Rodung des Hambacher Forsts.[21] Selbst RWE oder die Führung der Industriegewerkschaft Bergbau, Chemie, Energie (IG BCE) bestreiten nicht die Notwendigkeit, den Ausbau erneuerbarer Energien fortzusetzen und die Energieeffizienz zu steigern. Nur hinsichtlich der Umsetzungsmaßnahmen und des Zeitrahmens führen sie Rückzugsgefechte. Dass es am Ende ganz schnell gehen kann, hat der Atomausstieg gezeigt. Nach der Reaktorkatastrophe von Fukushima beschloss der Bundestag 2011 mit den Stimmen von CDU/CSU, SPD, FDP und Grünen die Abschaltung der letzten Kernkraftwerke im Jahr 2022. Danach zog der deutsche Begriff „Energiewende" wie zuvor schon „Blitzkrieg", „Waldsterben", „Sauerkraut" und „Wanderlust" ins Amerikanische Englisch ein.[22] Die Leidtragenden dieses Siegeszugs findet man im Schatten des umweltpolitisch sinnvollen Strukturwandels. Gerade in den ehemaligen Zentren der Schwerindustrie wie in NRW, im Leipziger Raum, noch mehr in der Lausitz hinterlässt das Ende der Kohle seine Spuren. Zwar entstehen im Rahmen staatlicher Förderprogramme neue Jobs, etwa im Tourismus, doch sind gerade hier die Löhne besonders gering. Lautmalerische Versuche, aus einem Braunkohlerevier ein neues Silicon Valleys zu stampfen, haben den Haken, dass sie ohne hohe Subventionierung im internationalen Vergleich scheitern. Auch die Empfehlung des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie, in der Lausitz eine Wissenschaftslandschaft zu entwickeln,[23] verspricht für Industriearbeiter keine Perspektive. Best-Practice-Beispiele aus NRW helfen da nur bedingt. Im Ruhrgebiet gab es früher 300.000 Bergleute und keine Universität. Heute lernen dort 300.000 Studenten an fünf Universitäten; hinzukommen Fachhochschulen, Max-Planck- und Fraunhofer-Institute.[24] Doch von den Studierenden in NRW kommen nur 38 Prozent aus einem reinen Nichtakademikerhaushalt.[25] Immer noch ein guter Wert im bundesdeutschen Vergleich, doch er zeigt, dass selbst die Kinder von arbeitslos gewordenen Industriearbeitern oder Bergleuten nur eingeschränkt von Investitionen in Bildung profitieren werden. Zudem ist zu bedenken, dass die Umstrukturierung in NRW von einer starken Sozialdemokratie abgesichert wurde, die den finanziellen Rahmen garantierte. Diese SPD gibt es heute nicht mehr. Auf die reale Angst vor sozialem Abstieg von Braunkohlekumpeln und ihren Angehörigen gibt es keine gute Antwort – und schon gar nicht von ökobewussten Weltrettern. Als sich Klimaschützer und Gewerkschafter im Sommer 2017 während des *Ende-Gelände*-Klimacamps zum Dialog trafen, kam unterm Strich nichts heraus. „Die wollen eine andere Welt, aber das ist nicht unsere", so kommentierte Walter Butterweg, seit 2005 Betriebsrat bei RWE damals den Ausgang der Diskussion.[26] Selbst wenn es Entschädigungen gäbe, mit dem Tagebau würden die Kumpel mehr als ihr Einkommen verlieren, denn zu ihrer Welt gehöre die Arbeit im Tagebau einfach dazu. Der Ge-

18 http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/hambacher-forst-umweltschuetzer-errichten-protestcamp-a-1234703.html (29.10.2018)

19 http://www.spiegel.de/video/baumbesetzung-hambacher-forst-kampf-gegen-kapitalismus-video-1796582.html (29.10.2018)

20 https://hambacherforst.org/besetzung/ (4.10.2018).

21 Zahlen aus der Sendung Anne Will, 7.10.2018, a.a.O.

22 Vgl. Paul Hockenos, The Energiewende, in: Die Zeit, 15.11.2012, hier n.: https://www.zeit.de/2012/47/Energiewende-Deutsche-Begriffe-Englisch (23.9.2018).

23 https://www.greenpeace-magazin.de/nachrichten/studie-zum-strukturwandel-die-lausitz-nach-der-kohle (23.9.2018).

24 Vgl. Tobias Heimbach, Schicht für immer, in: Welt am Sonntag, 23.09.2018, S. 15.

25 http://www.studierendenwerke-nrw.de/wp-content/uploads/2017/11/Regionalauswertung-NRW-zur-21.-Sozialerhebung-des-DSW-in-2016.pdf (23.9.2018).

26 Christian Jacob, Patricia Hecht, Protest gegen den Protest, in: TAZ, 25.8.2017, hier n.: http://www.taz.de/!5442219/ (23.9.2018).

werkschafter nannte das die Identität der Bergleute. Wie weit diese von der Welt der linken Umweltschützer entfernt ist, zeigt schon ein Blick auf die Awareness-Regeln eines Klimacamps. Der Kampf „für ein gutes Leben für alle und überall" fordere besondere „zwischenmenschliche" Achtsamkeit, heißt es auf den Webseiten des Klimacamps Rheinland.[27] „Täglich" würden Menschen „Verdrängung, Ausgrenzung und Diskriminierung" erleben. Weil auch für das Camp zu erwarten sei, dass „Weiß-sein, cis-Gender sowie Heteronormativität" Teilnehmer bei Diskussionen ausschließen sowie „Wissenshierarchien bestehen" und „äußerliche und sprachliche Szene-Codes […] einschüchternd" wirken, müsse besonders auf diskriminierungsfreie Räume geachtet werden. Es sollte ein Camp-Klima geschaffen werden, in dem alle mit ihren Bedürfnissen gesehen würden und frei an ihren Identitäten basteln könnten. Schon die Diktion macht klar, dass dieser angebliche Kampf für alle eine exklusive Angelegenheit darstellt. Im Neuen Deutschland wies Velten Schäfer darauf hin, dass „gerade die Gruppe, an deren ‚Identität' hier besonders nachhaltig ‚gebastelt' wird, ohne dass sie mitwirken dürfte: große Teile derjenigen (gleich welchen Hintergrunds), die oder deren Eltern in den Berg- und Kraftwerken arbeiten, die man so schnell wie möglich dichtmachen will", alleine schon durch Sprache und Szenecodes ausgeschlossen wurden.[28] Was umso deutlicher dadurch wurde, dass die Camp-Organisatoren die von ihnen anerkannten Identitätsmarker Hautfarbe, Geschlecht und sexuelle Orientierung in akademischer Textform eines Fußnotenapparats zu erklären versuchten. Für Velten zeigt sich hier die einseitige Auflösung eines Gerechtigkeitsdilemmas. Denn im Gegensatz zu den vergleichsweise abstrakt bleibenden Leidtragenden des globalen Südens, entzögen die linken Klimaschützer den Kumpels in den Braunkohlerevieren ihre Empathie, ja kennzeichneten sie als verachtenswerte Gegner im Kampf um die Weltrettung. Velten führt dafür einige Evidenz an: Als sich im Sommer 2016 in Schwarze Pumpe, einem Ortsteil der brandenburgischen Stadt Spremberg mit großem Braunkohlekraftwerk, 1000 Beschäftigte und Einwohner den Aktivisten vom linken Blockadebündnis Ende Gelände entgegengestellt und Bergmannslieder angestimmt hatten, reagierten danach einige Umweltschützer in den sozialen Medien „geradezu erleichtert", „dass sich darunter auch Rechtsradikale gemischt hatten". Auf diese Weise sei das Dilemma zwischen Umweltschutz und sozialem Gewissen für die Region mit „Tweets über ‚Kohlenazis'" entsorgt worden.[29] In der Auseinandersetzung um den Hambacher Forst tat dies das grüne Mitglied des NRW-Landtags Monika Düker mit ihrem Tweet „Ob Nazis oder Kohle, Braun ist immer Scheiße".[30]
Ein weiterer Tritt nach den Verlierern der ökologischen Modernisierung findet sich im Artikel von Thalestris A. Zetkin in der linken Zeitung *Analyse und Kritik*.[31] Darin gibt das Mitglied der Interventionistischen Linken zu bedenken:

> „Wenn die 20.000 deutschen Kumpel_innen ihre Arbeit auch nur für weitere zehn Jahre behalten dürfen, söffen wesentlich mehr als 20.000 Menschen im globalen Süden ab, für die eine Anmeldung beim Arbeitsamt Cottbus und Köln ein unerreichbarer Luxus wäre."

Zetkin macht mit Blick auf die Aktionen von *Ende Gelände* in der Lausitz klar, dass keine Zweifel aufkommen dürfen, auf welcher Seite man sich positionieren muss, wenn sich „Klimainternationalisten" und „Lokalnazis" gegenüberstehen. Aber auch den anderen Beschäftigten in den von fossilen Rohstoffen abhängigen Industrien könnten keine weiteren Zuwendungen angeboten werden. In Anbetracht der wissenschaftlichen Erkenntnisse über den drohenden Weltuntergang gäbe es keine Alternative zur radikalen Überwindung der bestehenden Gesellschaftsbedingungen. Um seiner Anschauung weiteren Nachdruck zu verleihen, entlehnt er den TINA-Ausspruch der Eisernen Lady Margaret Thatcher und formuliert frei heraus: „There is no alternative to climate justice." Das Aperçu deutet den gebieterischen Ernst an, der keinen Widerspruch duldet. Dass dies kein Versehen, sondern Programmatik ist, wird deutlich, wenn der Autor mit Herbert Marcuse darauf hinweist, die Revolution erfordere „in der Vorbereitungs- und Übergangsperiode eine Führung, die auch den kompensatorischen Interessen der Massen entgegenstehen kann". Mit wissenschaftlicher Weltanschauung, autoritärem Gestus und revolutionärer Avantgardetheorie gegen die Bedürfnisse der Menschen: Man muss kein Braunkohle-Ossi sein, um in diesem Konzept bereits den Anfang vom Ende sozialer Befreiung zu spüren. Wohlgemerkt, es geht nicht darum, die Restbestände des Industrieproletariats als politische Kraft zu retten. Die wehmütige Information, dass die IG BCE einen der höchsten gewerkschaftlichen Organisationsgrade für sich reklamieren kann, relativiert sich durch die Tatsache, dass 40 Prozent der Mitglieder bereits pensioniert sind; Tendenz steigend. Und wie die Lektüre von Didier Eribon zeigte, ist die Lebenswelt der Arbeiter für Außenseiter Spießrutenlauf oder existenzielles Versteckspiel. Doch geht es in Zeiten von Atomausstieg und Schwulenehe um die Erkenntnis, dass die Werte der Ökologiebewegung wie auch die Lebenswelt der Linken dominanter Teil der heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse sind. Als Bildungsgewinner und Postmaterialisten stechen ihre Angehörigen auf den deindustrialisierten Arbeitsmärkten entlassene Ex-Kumpel allemal aus. Akademikerkinder landen mit höherer Wahrscheinlichkeit auf der Universität als die Kinder von Baggerfahrern und Verkäuferinnen. Und während die Bratwurst-, Fernseher-, Macho- und Vereinsfestkultur der Proleten als letzte Bastion eines aus der Zeit gefallenen Heimatministers nach Strich und Faden verulkt werden kann, gilt das Engagement für Umwelt, nachhaltigen Konsum und Weltoffenheit als wertvoll.

Soziale Klassen im Latte-macchiato-Kapitalismus

Der Soziologe Andreas Reckwitz hat in einer äußerst anregenden Analyse die Struktur der neuen Klassengesellschaft dargestellt. Folgt man ihm, so hat seit den 1970er Jahren eine tiefgreifende Veränderung die frühindustrialisierten kapitalistischen Staaten erfasst.[32] Während die industrielle Moderne vor allem auf der Logik umfassender Standardisierung und Formalisierung be-

27 http://www.klimacamp-im-rheinland.de/campleben/strukturen/awareness/ (23.9.2018).

28 Velten Schäfer, Identitätsbasteleien, in: Neues Deutschland, 20.7.2018, https://www.neues-deutschland.de/artikel/1094900.linksradikale-und-klima-identitaetsbasteleien.html (23.9.2018).

29 Ebd.

30 https://twitter.com/m_dueker/status/1048503937035358209 (7.10.2018).

31 Thalestris A. Zetkin, Ende Gelände im Utopiedilemma, in: ak – analyse & kritik - Zeitung für linke Debatte und Praxis, Nr. 624, 21.2.2017, hier. n: https://www.akweb.de/ak_s/ak624/22.htm (24.9.2018).

32 Vgl. Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Frankfurt/Main 2017.

ruhte, verankert in Fließbandproduktion und Massenkonsum industriell hergestellter Güter, aber ebenso durchgesetzt in den bürgerlichen Disziplinierungsinstanzen Schule und Militär, ist eine umfassende Singularisierung, verstanden als „Streben nach Einzigartigkeit und Außergewöhnlichkeit“[33] das strukturgebende Ordnungsprinzip der Spätmoderne der Gegenwart. Ökonomisch beruht dieser Paradigmenwechsel auf der Entwicklung der Wissens- und Kulturproduktion, die immaterielle Güter wie Dienstleistungen, Ereignisse, Images und Medienformate herstellt und unter dem Schlagwort der Kreativindustrie zur neuen Leitbranche innerhalb des kapitalistischen Wirtschaftssystems aufgestiegen ist. Befördert wurde dieser Prozess zudem von der digitalen Revolution, die technologisch die Personalisierung von Konsumentenwünschen ermöglichte und gleichzeitig den Bedarf an performativer Selbstdarstellung auf den Aufmerksamkeitsmärkten der sozialen Medien enorm steigerte. Schaut man auf die nackten Zahlen, dann scheint dieser Befund schlüssig. In Deutschland entfallen 69 Prozent der Wertschöpfung auf die Kultur- und Wissensproduktion, gegenüber 26 Prozent im produzierenden Bereich, 5 Prozent im Baugewerbe und nicht einmal 1 Prozent in der Landwirtschaft. Computerisierte Arbeitsplätze und Kommunikationsnetzwerke haben zu großen Teilen den seriellen Takt des Fließbandes ersetzt. Waren früher Beschäftigte der Industrie körperlich mit dem Arbeitsprozess verbunden, während die Seele dabei ausgeschaltet sein konnte, sind in Zeiten von WLAN und Netzwerkmobilität das Bewusstsein entscheidend und die körperliche Präsenz variabel. Bei der Herstellung eines Produkts steigt der Anteil an Denk- und Kooperationsbestandteilen; das spiegelt sich auch in der Normalität von Projektarbeit, der Akademisierung beruflicher Qualifikation und dem hohen Stellenwert der Produktionsressource Kreativität. Mit den gestiegenen intellektuellen Anforderungen an den Arbeitsprozess änderte sich auch die Bedürfnisstruktur im reproduktiven Bereich. Die Veränderungen der Wirtschaftsverhältnisse verbanden sich mit einem kulturellen Wertewandel. Angestoßen von den Gegenkulturen der 1960er und 1970er Jahre gewann die Idee der Selbstverwirklichung an Raum, löste sich dabei von ihrer subkulturellen Marginalität und bestimmte zunehmend Vorstellungen über kreative und erfüllende Arbeit sowie Wünsche nach außergewöhnlichen Konsumerlebnissen.

Die Analyse klingt zunächst abstrakt und allgemein. Evidenz dafür findet sich beispielhaft in einem journalistischem Generationenportrait der 1982 geborenen Journalistin Kerstin Bund, die 2014 unter dem Titel *Glück schlägt Geld – Generation Y: Was wir wirklich wollen* die Lebenswelt junger Arbeitnehmer beschrieb. Die „Macht der Knappheit“ sorge dafür, dass Ingenieure, Computerspezialisten, Physiker und andere Fachkräfte ihrer Altersgruppe von der deutschen Wirtschaft gesucht werden.[34] Aber die Generation Y – der Buchstabe steht für das englische „Why“ (Warum?) – lasse sich nicht mit den „alten Insignien“ des ökonomischen Erfolgs bzw. der Macht locken:

> „Harte Anreize wie Gehalt, Boni und Aktienpakete treiben uns weniger als die Aussicht auf eine Arbeit, die Freude macht und Sinn stiftet. Sinn zählt für uns mehr als Status.“

33 Ebd.

34 Hier zit. n. https://www.zeit.de/2014/10/generation-y-glueck-geld/komplettansicht (04.10.2018).

Wenn ihre Generation die gewünschte Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung bekomme, dann sei sie zu produktiven Höchstleistungen bereit. Die proklamierte Integration in die Arbeitswelt ist nahezu grenzenlos. Bund schreibt:

> „Die heutige Berufswelt wandelt sich […] mehr und mehr zu einer Kreativ- und Wissensökonomie, in der sehr viele Arbeiten am Computer von einem beliebigen Ort mit Internetzugang aus erledigt werden können. Warum also nicht mal um vier Uhr das Büro verlassen, um im Café oder abends zu Hause weiterzuarbeiten? Smartphones und Laptops verwandeln den Arbeitsplatz in ein mobiles Büro. In unserer Welt zerfließen die Sphären aus Arbeit und Privatleben wie die Milch und der Espresso in unserem Latte macchiato. Wir lesen auch nach Feierabend Arbeits-Mails, wollen dann aber im Büro auch Facebook nutzen dürfen.“

Arbeit und Freizeit fallen hier zusammen und werden entlang postmaterialistischer Maßgaben eines „guten Lebens“ bewertet. Dabei würden sich die Subjekte wie Kuratoren des eigenen Lebens verhalten und unter Rückgriff auf alle Bereiche der Lebensführung – vom Arbeiten, Essen, über das Wohnen, das Reisen, Sexualität, Kindererziehung und ethischem Konsum – ihre Besonderheiten ausstellen.[35] Die damit verbundenen ästhetischen Vorlieben und inhaltlichen Orientierungen, die den Lebensstil einer aufsteigenden, meist akademisch gebildeten Mittelklasse ausmachen, unterscheiden sich von denen einer absteigenden alten Mittelklasse, die vornehmlich aus Industriearbeitern und Handwerkern besteht. Deren vor allem materiell definierter Lebensstandard, mit ästhetischer Orientierung am durchschnittlichen Geschmack und Verfolgung von Statusgleichheit per Konsum bildete noch bis zum Ende des letzten Jahrhunderts den vorherrschenden und anerkannten Lebensstil der Mittelstandsgesellschaft. Noch mehr als von diesem Konzept hebt sich die neue Mittelklasse vom unteren Drittel der heutigen Einfluss- und Wohlstandsverteilung ab. Dem Segment gering qualifizierter Industriearbeiter und Dienstleistungsbeschäftigter, Arbeitsloser und Sozialhilfeempfänger entspricht ein Lebensstil, der von Alltagsproblemen und dem Kampf um die Befriedigung von Grundbedürfnissen geprägt ist. Gegenüber den beiden unterprivilegierten Klassen profitieren die Angehörigen des Singularisierungsmilieus von ihren hohen formalen Bildungsabschlüssen und ihrem kulturellen Kapital; beides ermöglicht den Zugang zum Arbeitsmarkt der Wissens- und Kreativwirtschaft. Die Gesellschaft der Singularitäten ist insofern eine Klassengesellschaft, die mit sozialer und materieller Ungleichheit sowie kultureller Hegemonie einhergeht.

Ökologisches Bewusstsein als Norm und Doppelmoral

Im Allgemeinen, so die Analyse von Reckwitz, sympathisiert die neue Mittelklasse gesellschaftspolitisch mit Ideen kosmopolitischer Offenheit und wendet sich von der Verteidigung national-protektionistischer Sozialsysteme ab. Gleichzeitig passt ihr Wertesystem in das Feld von *Diversity*-Politiken gegen kulturelle Homogenität und Diskriminierung, die ihr Zuzurechnenden engagieren sich für die Anerkennung von Gruppen, die wie Frauen, Schwule und Subkulturen noch in der klassischen Moderne benachteiligt wurden. Schließlich bildet das ökologische Bewusstsein eine kongeniale ethische Entsprechung zur

35 Vgl. Reckwitz, a.a.O., S. 9.

Lebenswelt dieser sozialen Klasse. Weniger systematisch sezierend als bei Reckwitz, sondern eher affirmativ-programmatisch findet sich der angesprochene politisch-ethische Rahmen im 2014 erschienenen *Die heimlichen Revolutionäre. Wie die Generation Y unsere Welt verändert* dargestellt. Im Buch porträtieren der Soziologe Klaus Hurrelmann und der Journalist Erik Albrecht die im Erscheinungsjahr 15- bis 30-Jährigen, deren einigendes Merkmal die Frage nach dem Sinn sei. Ergebnis ihrer Reportage, die statistische Daten, qualitative Studien und Selbstzeugnisse zu Rate zieht, ist die Prognose eines gesellschaftlichen Wandels auf der Grundlage generationeller Ablösung:

> „Die Generation Y wird neu definieren, was es bedeutet, ‚gut zu leben'. Dabei zählt nicht immer mehr Wohlstand, sondern eine Kombination aus materiellem Wohlstand, Zeit für Freunde und Familie, Bildung, guten Arbeitsbedingungen und ökologisch intakter Umwelt. Die Werte des Zusammenlebens, des Genusses von Freizeit und Lebensqualität, der Gesundheit und nicht zuletzt der Mitwirkung im politischen und kulturellen Bereich werden immer wichtiger. Auch die Kunst, sich nicht von Anforderungen überrollen zu lassen und Stress auszuweichen."[36]

Hurrelmann und Albrecht beschreiben die Generation Y als hochpolitisch. Die Bewältigung des Klimawandels, regenerative Energiegewinnung, soziales Engagement für Flüchtlinge sei ihren Mitgliedern selbstverständlich. Allerdings hätten diese jungen Menschen oft ein anderes Verständnis von Politik, wozu ganz an der Spitze ein bewusstes Überdenken des eigenen Konsums gehöre. Politik würden seine Altersgenossen, so Oliver Jeges, der als Vertreter seiner Generation im Buch zu Wort kommt, „heute über die Kreditkarte, nicht über das Parlament" betreiben.[37]
Ethischer Konsum und ökologisches Bewusstsein sind heute ein Massenphänomen und prägen eine kulturell und materiell einflussreiche, ja vorherrschende Schicht der Gesellschaft. Insofern wundert es nicht, wenn Zeitungen und Magazine seit einigen Jahren regelmäßig über Menschen berichten, die kein Handy wollen, auf Flugzeugreisen verzichten und sich durch die Aneignung traditioneller Techniken der Lebensmittelherstellung auf das Ende der Erdölförderung und den dann vermeintlich folgenden Wirtschaftskollaps einstellen. Die dabei beschriebenen Akteure werden im Gegensatz zu Mitgliedern von Sekten oder Reichsbürgern weder als Außenseiter abgewertet noch gelten sie als gefährlich. Geht es um Leute, die in ihren Wohnungen auf jegliche Einrichtungsgegenstände, auch auf Stühle und Tische, verzichten, weil dies unnötiger Konsum sei,[38] um Menschen, die häufig mit einem Gemüsehobel bei sogenannten Sauerkrautabenden *Reskilling* betreiben,[39] oder eben um junge Erwachsene, die in Bäumen leben, sieht man in ihnen ernstzunehmende Auguren des Kommenden und konsequente Idealisten. Sie sind die Speerspitze eines allgegenwärtigen Trends reflektierter Lebensführung. Im Netz begegnet dieser uns in Form von Ratgeberblogs wie minimalismus leben, auf denen Rekonvaleszenten des Massenkonsums davon berichten, wie gut sich Weniger anfühlt.[40] Eine Seite wie *utopia.de* möchte „Verbraucher informieren und inspirieren, ihr Konsumverhalten und ihren Lebensstil nachhaltig zu verändern". Egal ob Shampoos oder Elektroautos, Lebensmittel oder Versicherungen – das Portal kennt nicht nur das jeweils fairste, ökologischste und moralischste Produkt, sondern bietet auch gleich noch eine Auswahl von „goodjobs", Stellenagebote, mit denen man sich angeblich „glücklich suchen" kann. Neben solchen alltagspraktischen Projekten reißt der Strom von Ratgeberliteratur nicht ab, die vor dem Kaufrausch warnt und Anleitung zur persönlichen Verbesserung gibt. Sie heißen *Occupy Supermarket* oder *Less it more, Ich kauf nix – Wie ich durch Shopping-Diät glücklich wurde, Überdruss im Überfluss, oder Gutes besser tun – wie wir mit effektivem Altruismus die Welt verändern können, Befreiung vom Überfluss, Apokalypse jetzt! Wie ich mich besser auf eine andere Gesellschaft vorbereite, Besser leben ohne Auto, Mäßigung* oder *Weil wir Essen lieben*. Obwohl in jedem dieser Werke in etwa der gleiche Inhalt zu finden ist, denkt keine Autorin und kein Autor daran, es dem anvisiertem Publikum beim Konsumverzicht etwas leichter zu machen und sein Manuskript ganz umweltfreundlich vor dem Druck zurückzuziehen. Stattdessen lautet der sehr ähnliche Grundtenor, so wie jetzt kann es mit dem Konsum nicht weitergehen; wenn schon kaufen, dann richtig; partieller Verzicht erhöht das individuelle Lebensglück und kann der erste Schritt aus der naturzerstörenden Überflussgesellschaft sein. Nicht alle dieser Verhaltensaufforderungen erreichen eine größere Aufmerksamkeit, einige aber schon. So erschien 2013 das viel beachtete Buch *Selbst Denken. Eine Anleitung zum Widerstand* des Sozialpsychologen Harald Welzer. Als der Honorarprofessor für Transformationsdesign in Flensburg und Direktor der Stiftung Futur Zwei in einem Interview der Zeitschrift *Wirtschaftswoche* gefragt wurde, gegen wen sich der Widerstand gegen die Wachstumskultur richten müsse, antwortete er: „Zuerst mal gegen sich selbst."[41] Da das Konsumverhalten habituell über Routinen, Deutungsmuster und unbewusste Referenzen tief in den Einzelnen verankert sei, Konsum auf dieser Grundlage tatsächlich Statusbeweise und sinnstiftende Erfahrungen ermögliche, müsse der bisherige kulturelle Code auch genau hier umprogrammiert werden: Mit einer neuen Erzählung über die Möglichkeiten des Konsumverzichts und der Erfahrung eigener Handlungsspielräume sollen positive Emotionen und das Gefühl von Einfluss entstehen. Geschichten über die solcherart veränderte mentale Infrastruktur müssen dann nur noch weitererzählt werden und der Prozess einer gesamtgesellschaftlichen Umwälzung wäre dadurch angestoßen.[42] Dem Direktor der Zukunftsstiftung ist dabei vor lauter Vorausblick entgangen, dass diese Umwälzung bereits seit Jahren im Gange ist und er mit seiner Anleitung zum kritischen Konsum bereits auf der Welle der postmaterialistischen Wertedominanz surft. Die von ihm angemahnte Änderung der mentalen Infrastruktur der Konsumenten hat mindestens schon die Generation Y oder mit Andreas Reckwitz gesprochen, die aufsteigende Mittelklasse erfasst. In Zahlen liest sich das so: Laut einer alle zwei Jahre stattfindenden Studie des Umweltbundeamtes (UBA) hat das

36 Klaus Hurrelmann/Erik Albrecht, Die heimlichen Revolutionäre. Wie die Generation Y unsere Welt verändert, Weinheim 2014, S. 240.

37 Ebd., S. 129.

38 http://www.faz.net/aktuell/stil/leib-seele/ein-neuer-lebensstil-erwaechst-der-minimalismus-13994513.html (25.9.2018).

39 http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/transition-towns-schrumpfen-von-unten-12727247.html (25.9.2018).

40 https://www.minimalismus-leben.de/ (24.9.2018).

41 https://www.wiwo.de/technologie/umwelt/harald-welzer-das-menschenbild-der-oekonomen-ist-quatsch/8314540.html (24.9.2018).

42 Harald Welzer, Selbst Denken. Eine Anleitung zum Widerstand, Frankfurt/Main 2013, hier bes. S. 64f.

kritische Konsumverhalten in den letzten Jahren zugenommen. Während 2008 nur 3 Prozent der Befragten angaben, schon einmal Ökostrom bezogen zu haben, behaupteten dies 2012 schon 20 Prozent, 2014 und 2016 waren es jeweils 39 Prozent.[43] Nach Angaben der Gesellschaft für Konsumforschung achtet etwa ein Drittel der Gesellschaft auf gesunde und nachhaltig produzierte Lebensmittel; Tendenz steigend.[44] Dies gilt auch für die Bereitschaft, weniger und dafür bewusster zu kaufen, wie eine alle zwei Jahre wiederholte Studie zum ethischen Konsumverhalten herausfand.[45] Dazu passt der rasant ansteigende Absatz ökologisch oder sozialverträglich hergestellter Produkte. 2015 wurden mit Bio-Lebensmitteln rund 8,62 Milliarden Euro umgesetzt, 2018 war die Marke von 10 Milliarden überschritten.[46] Fair gehandelte Erzeugnisse verzeichnen ebenso Zuwachsraten.[47] Natürlich sind solche Steigerungen nicht zuletzt Ausdruck von Marketingstrategien, aber selbst wenn es sich dabei nur um greenwashing handelt, so zeigt auch das die Geltung des entsprechenden Leitwerts. Welzers Ratgeberbuch ist keine Ausnahme, der Widerstand gegen sich selbst, verstanden als Kaufverhalten, dass sich an ethischen Maßstäben orientiert, bereits Alltag von Millionen. Die Entwicklung macht vor den Türen der Politik nicht Halt. Keine der Parteien im Bundestag kann sich klimapolitische Enthaltsamkeit leisten. Seit geraumer Zeit hat auch die Konsumkritik Eingang in Parlamente und Administration gefunden. 2001 wurde erstmals von der Bundesregierung der Rat für nachhaltige Entwicklung berufen. Jährliches Fördervolumen für das von Wissenschaftlern und Wirtschaftsexperten gebildete Gremium: 2,5 Millionen Euro. Zu seinen Tätigkeiten gehören unter anderem die Herausgabe eines Online-Einkaufführers mit dem Titel *Der nachhaltige Warenkorb,* der Orientierungen im Label-Dschungel geben soll.[48] Bereits im Frühjahr 2014 erschien der 975 Seiten lange Abschlussbericht der vom Bundestag eingerichteten Enquetekommission „Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität", die unter anderem in der Projektgruppe 5, mit dem Namen „Arbeitswelt, Konsumverhalten und Lebensstile", unter Vorsitz von Sabine Leidig, MdB für die Partei Die Linke, einen neuen Wohlstandsindikator vorschlug, der im Unterschied zum Bruttoinlandsprodukt auch soziale und ökologische Aspekte mit einbezieht.[49] Es folgte 2016 die Verabschiedung eines *Nationalen Programms für nachhaltigen Konsum* durch die schwarz-rote Koalition, das auf die Veränderung von Konsumgewohnheiten der Verbraucher abhebt und neben ökologischen Aspekten auch die Arbeitsbedingungen der Produktion von Gütern als Maßgaben eines notwendigen Bewusstseinswandels beschreibt.[50]

Konsumkritik ist staatlich anerkannt. Auch insofern ist sie das Projekt einer gesellschaftlich besser gestellten Bevölkerungsgruppe. Und dies meint nicht nur die Gruppe der Reichen. Verbraucheruntersuchungen wie die Studie des Instituts der deutschen Wirtschaft aus dem Jahr 2016 zeigen, dass neben Besserverdienenden mit hohen Bildungsabschlüssen vor allem das Milieu der „Kritisch-Kreativen", das als weltoffen, kritisch und intellektuell versiert eingestuft wurde, häufig zu Bio-Lebensmitteln greift. In den „einfachen und prekären Milieus", gekennzeichnet durch niedrige Bildungsabschlüsse und geringe Aufstiegschancen, werden selten bis nie Bio-Lebensmittel konsumiert.[51] Über die tatsächliche Umweltqualität des Lebens sagt diese soziale Hierarchie nicht viel aus: Denn wie eine 2016 veröffentlichte Studie des Umweltbundesamts belegte, entscheidet nicht das Bewusstsein, sondern das Einkommen über die tatsächliche CO2-Bilanz. Gerade Menschen aus einfachen Milieus, die sich selbst als wenig umweltbewusst einschätzten, würden die Umwelt weit weniger belasten als die Angehörigen der sich selbst als grün und nachhaltig verstehenden Mittelschichten, deren zumeist höhere Einkommen in größere Autos, Wohnungen und die besonders umweltschädlichen Flugreisen fließen.[52] Insbesondere die Anhänger der grünen Partei und der Linken fliegen weitaus öfter als Wähler anderer Parteien. Bei einer Befragung aus dem Jahr 2014 gaben 49 Prozent der Grünen-Wähler an, in den letzten 12 Monaten das besonders klimaschädliche Verkehrsmittel Flugzeug benutzt zu haben; an zweiter Stelle folgten Personen, die ihr Kreuz bei der Partei Die Linke machen mit 42 Prozent, erst dann kamen die Anhänger von CDU und SPD (36 bzw. 32 Prozent). Gefragt, ob sie es gut fänden, dass heute viele Menschen fliegen können, stimmten bei den Wählern von Bündnis 90/die Grünen nur 48 Prozent zu, von den Linken-Sympathisanten waren es immerhin schon 69 Prozent, von den Wählern der beiden großen Volksparteien bejahten 77 Prozent diese Aussage.[53] Das liest sich nicht nur als Hinweis auf eine Doppelmoral, die der *Spiegel* mit dem Titel „Bahn predigen, Business fliegen" auf den Punkt brachte. Mehr noch liefert die Studie empirische Evidenz für das Vorhandensein einer kulturellen Dominanzattitüde der aufsteigenden Mittelklasse, die man so zusammenfassen könnte: Während Selbstfindungstrips nach Südamerika, Forschungsaufenthalte, Entdeckungs-, Sprach- und Geschäftsreisen als Ausdruck legitimer Weltoffenheit gelten, rümpfen Hochschulabsolventen über die umweltschädlichen Saufausflüge von Proleten nach Malle die Nase.

Warum brennst Du Konsument?

Die Geschichte linker Konsumkritik beginnt in den 1960er Jahren. In den westlichen Staaten hatte infolge serieller Massenproduktion, gesteigerter Arbeitsproduktivität und der damit einhergehenden Verbilligung der Produktionskosten der Vertrieb von Konsumgütern durch die mittels Lohnsteigerungen befähigten Arbeiter und Angestellten eine profitable Entwicklungsstufe des Kapitalismus ermöglicht. Das brachte zunächst die Verbesserung des Lebensstandards breiter Bevölkerungsschichten mit sich.

43 https://www.umweltbundesamt.de/daten/private-haushalte-konsum/umweltbewusstsein-umweltverhalten#textpart-5 (24.9.2018).

44 Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 9.10.16, S. 26–27.

45 http://trendbuero.com/wp-content/uploads/2013/12/Trendbuero_Otto_Group_Trendstudie_2013.pdf (12.10.2018).

46 https://www.boelw.de/themen/zahlendatenfakten/zdf-2018/umsatzentwicklung-bei-bio-lebensmitteln-2017/ (25.9.2018).

47 https://www.fairtrade-deutschland.de/service/presse/details/12-milliarden-umsatz-mit-fairtrade-produkten-1951.html (25.9.2018).

48 https://www.nachhaltiger-warenkorb.de/ (25.9.2018).

49 http://webarchiv.bundestag.de/archive/2013/1212/bundestag/gremien/enquete/wachstum/index.html (25.9.2018).

50 https://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2016/02/2016-02-24-nachhaltigen-konsum-staerken.html (26.9.2018).

51 https://www.iwkoeln.de/studien/iw-kurzberichte/beitrag/adriana-neligan-theresa-eyerund-in-der-kreativen-nische-kommt-bio-essen-auf-den-tisch-325478.html (25.9.2018).

52 http://www.taz.de/!5325200/ (24.9.2016).

53 http://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/gruenen-waehler-halten-rekord-bei-flugreisen-a-1002376.html (24.9.2018).

Waschmaschine, Fernseher, Einbauküche, Auto und Urlaubsreise wurden zu Statussymbolen des materiellen Aufstiegs. Zur Freizeitwelt gehörten die Schlagersendung, Karl-May-Filme, samstägliches Autoputzen, Frühschoppen und Sonntagsbraten. Die Verbindung von höherem Lebensstandard und Massenkultur harmonisierte den gesellschaftlichen Widerspruch von Arbeit und Kapital und ließ die Rolle des Proletariats als revolutionäre Kraft fragwürdig werden. Genau dieser Prozess gesellschaftlicher Integration geriet in den 1960er Jahren in den Fokus der Kritik der Neuen Linke. Mitten im transatlantischen Wirtschaftswunder erschien 1964 Herbert Marcuses Schrift *Der eindimensionale Mensch*, in welcher der Autor den Wohlstandskapitalismus als Zustand kultureller und ideologischer Verelendung beschreibt. Das Buch sollte schnell zu einem der Standardwerke der Studentenbewegung avancieren, hier galt es als scharfsinnige Theorie des repressiven Charakters des Spätkapitalismus und untermauerte Protest wie auch unkonventionelle Lebensentwürfe. Ganz zentral klagte Marcuse den instrumentellen und manipulativen Charakter des Massenkonsums an. Dem zeitgenössischen Kapitalismus sei es gelungen, den Menschen falsche Bedürfnisse „einzuimpfen", etwa „sich im Einklang mit der Reklame zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und zu konsumieren, zu hassen und zu lieben, was andere hassen und lieben".[54] Die Güter und Dienstleistungen, die der Produktionsapparat herstellt, würden die Arbeiter in das System integrieren, ja mehr noch zur vollständigen Identifizierung der Individuen mit dem System führen:

> „Die Mittel des Massentransports und der Massenkommunikation, die Gebrauchsgüter Wohnung, Nahrung, Kleidung, die unwiderstehliche Leistung der Unterhaltungs- und Nachrichtenindustrie gehen mit verordneten Einstellungen und Gewohnheiten, mit geistigen und gefühlsmäßigen Reaktionen einher, die die Konsumenten mehr oder weniger angenehm an die Produzenten binden und vermittels dieser ans Ganze. Die Erzeugnisse durchdringen und manipulieren die Menschen; sie befördern ein falsches Bewusstsein, das gegen seine Falschheit immun ist. Und indem diese vorteilhaften Erzeugnisse mehr Individuen in mehr gesellschaftlichen Klassen zugänglich werden, hört die mit ihnen einhergehende Indoktrination auf, Reklame zu sein; sie wird Lebensstil, und zwar ein guter – viel besser als früher –, und als ein guter Lebensstil widersetzt er sich qualitativer Änderung."[55]

Damit reproduziere sich allerdings auch die Notwendigkeit, unnötige Dinge herzustellen und die technologische Transformation des Produktionsprozesses nicht für eine Verminderung entfremdeter Arbeit einzusetzen, sondern im Gegenteil diese noch zum Schaden der Arbeiter auszuweiten. Auch wenn die fortgeschrittenen Industriezweige nicht mehr durch die Verausgabzvung körperlicher Arbeit geprägt seien, sondern hier mechanisierte Arbeitsschritte und die Kontrolle automatisierter oder halbautomatisierter Abläufe die Produktion kennzeichnen, handele es sich trotzdem um

> „eine anstrengende, abstumpfende, unmenschliche Sklaverei – die sogar anstrengender ist wegen der erhöhten Beschleunigung und Kontrolle der mehr an der Maschine (als am Produkt) Tätigen und der Isolierung der Arbeiter voneinander".[56]

Automation, Standardisierung und Routinen würden die Produktionsabläufe bestimmen und die Beschäftigten zu betäubten „Menschenatomen" degradieren. Sowohl Produktion als auch Konsumtion liefen in der Wohlstandsgesellschaft auf ein „eindimensionales Denken" des Bestehenden hinaus. Schien Marcuse zunächst aus diesem eindimensionalen Denken keinen Ausweg zu sehen, begann er – inspiriert von den Protesten gegen den Vietnamkrieg – die Rebellion der oppositionellen und studentischen Jugend in Amerika und Europa als revolutionäre Kraft zu begreifen, von der die entscheidenden Impulse zur Transformation der Gesellschaft ausgehen könnten.[57] Insbesondere die Kommunen galten Marcuse als Experimentierfeld „autonomer, nicht-entfremdeter Beziehungen"[58]**,** Nichtwähler, Steuerverweigerer und Gefangene schlug er ebenso den Kräften der Rebellion zu, denen es möglich sein könnte, den Schleier der Konsumgesellschaft zu zerreißen und damit die eigentliche Massenbasis der Revolution freizulegen. Immer radikaler werdend, forderte Marcuse schließlich die Revolution, weil das kapitalistische System sonst die globale Zerstörung der Ressourcen organisiere und die natürlichen Lebensgrundlagen des menschlichen Lebens vernichte. Der Rebellion der Studenten sei es zu verdanken, dass sie die bisher unpolitischen Lebensbereiche der nichtmateriellen Bedürfnisse und der Natur politisiert hätten. Die von ihr ausgehende Gegenkultur weise den Weg zu einer „Emanzipation von der Konsumgesellschaft", die zum „vitalen Bedürfnis der Individuen selbst werden" müsse.[59] Der an der Gegenkultur orientierte Wandel des Bewusstseins und die veränderte Triebstruktur der Individuen würden, so Marcuses Hoffnung, den Konsumkapitalismus schwächen.

Diese Kritik der Konsumgesellschaft war kein Unikat. Ob in Guy Debords *Gesellschaft des Spektakels* von 1967, im Kulturindustriekapitel der 1969 auf Deutsch wiederveröffentlichten *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno oder in der 1975 in Deutschland veröffentlichten Schrift *Aufsätze und Polemiken über die Zerstörung des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft* des italienischen Regisseurs und Schriftsteller Paolo Passolini: Ganz ähnlich wurde in diesen Arbeiten die Gefahr eines totalitären Warensystems beschrieben, dass auf die vollständige Kontrolle und Integration der Subjekte zielt. Parallel dazu entwickelte sich eine politische Praxis der Neuen Linken, die sich vor allem am Kaufhaus als dem Symbol des Wohlstandskapitalismus festmachte. Zunächst standen aber andere Themen und nicht die Kritik der Konsumgesellschaft selbst im Vordergrund. So organisierte etwa der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS) seine ersten Sit-ins 1967 im Berliner Kaufhaus des Westens (KaDeWe) noch anlässlich einer Debatte über die Verlängerung von Ladenöffnungszeiten. Erhebliches Aufsehen erregte die Kommune 1, als sie 1967 nach einer Brandkatastrophe mit 300 Toten im Brüsseler Kaufhaus „À l'innovation", das eine Sonderverkaufsschau amerikanischer Konsumgüter gezeigt hatte, einen Zusammenhang zwischen dem Wohlstand als Legitimationsquelle und dem Vietnamkrieg der Vereinigten Staaten herstellte. In einem Flugblatt mit der zynischen Überschrift „Warum brennst du Konsument?", das mehrfach in den Medien aufgegriffen und später Gegenstand gerichtlicher Auseinander-

54 Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, München 1998, S. 25.

55 Ebd., S. 31–33.

56 Ebd., S. 45.

57 Vgl. Alexander Sedlmaier, Konsum und Gewalt, Radikaler Protest in der Bundesrepublik, Berlin 2018, bes. S. 125.

58 Ebd., S. 130.

59 Ebd., S. 134.

setzungen wurde, bezeichneten die Autoren den Brand als „neuen gag in der vielseitigen Geschichte amerikanischer Werbemethoden“ und frohlockten, dass das „ungewöhnliche Spektakel“ eines brennenden Kaufhauses „zum erstenmal in einer europäischen Großstadt jenes knisternde Vietnamgefühl (dabeizusein und mitzubrennen)“ vermittelt habe.[60] Im April 1968 legten Andreas Baader, Gudrun Ensslin, später Gründungsmitglieder der Roten Armee Fraktion mit ihren Freunden Thorwald Proll und Horst Söhnlein Brandsätze in zwei Frankfurter Kaufhäusern. Im Prozess gegen die schnell verhafteten Täter nahm das Gericht nicht nur die politischen Motive der Täter zur Kenntnis, die mit ihrer Aktion ein Fanal gegen die saturierte Konsumgesellschaft setzten wollten; auch Baaders Bezüge auf Marcuse wurden zu Protokoll genommen.[61]

Die Entstehung einer konsumkritischen Gegenkultur und ihre Theoretisierung in den 1960er Jahren bildete eine Blaupause für die linke Praxis der folgenden Jahrzehnte. Antiimperialismus und Umweltbewusstsein überlagerten dabei die Thematisierung der Manipulationsfunktionen des Konsums. 1984, auf dem Höhepunkt der Neuen Sozialen Bewegungen, schrieben die zwei jungen ökosozialistischen Parlamentarier Thomas Ebermann und Rainer Trampert ein Buch über *Die Zukunft der Grünen*. Massenkonsum wurde darin vor allem hinsichtlich der Ausbeutung in der Dritten Welt und mit Blick auf die Konsequenz der Naturzerstörung thematisiert. Sie beklagten die „Überhäufung mit individuellen Konsumgütern“ und kritisierten die „einseitige Ausrichtung der Bedürfnisse“ auf „quantitativ wachsenden Besitz“. In programmatischer Absicht formulierten sie:

> „Kritische Analyse und alternative Praxis im Konsumbereich, die in der heutigen Gesellschaft aus einer emanzipatorischen Politik nicht mehr wegzudenken sind, müssen […] durchaus auch den bedenkenlosen Griff nach der Kaffeetasse problematisieren. […] Trink nicht den Kaffee, iss weniger Fleisch, ist richtig, auch als Moment der praktischen Kritik am hierzulande herrschenden Konsumentenmodell.“[62]

Die Handlungsanleitung verstand sich als ein Schritt auf dem Weg zur „Umwälzung der Herrschaftsstrukturen“. Sie bezog sich noch auf die spezifische Verbindung von Massenproduktion und Massenkonsum der Wohlfahrtsstaaten, zugleich beschrieben Trampert/Ebermann aber bereits die Krise dieses Modells und den Beginn der digitalen Revolution im Produktionsregime. Trotzdem betrachteten sie die Funktion des Massenkonsums in der Tradition der 68er als zentralen Stabilisator des Gesamtsystems. Indem die Arbeiter in ihrer Freizeit reale Bedürfnisse befriedigen, aber auch ihre Triebe und Aggressionen ausleben könnten, würden sie die Zurichtungen kompensieren, die sie als „Anhängsel der Maschine“ im Produktionsprozess erfahren.[63] Allerdings ginge dabei den Menschen die Fähigkeit zum Genuss verloren. So bekomme der männliche Autofahrer mit seinem Kraftfahrzeug zwar ein Symbol sexueller Potenz und könne im Straßenverkehr seine Frauenverachtung und die archaische Erinnerung an das Dasein eines umherschweifenden Jägers ausleben, das Versprechen der Mobilität, Zeit zu gewinnen, werde aber durch Staus und Ampeln im realen Straßenverkehr negiert. Der Massenkonsum verstelle „den Zugang zum wirklichen Genuß, zu seinem Auskosten und seiner Kultivierung“.[64] Durchaus noch in der Tradition der linken Kulturkritik der 1960er Jahre wurde hier Massenkonsum zum Ansatzpunkt revolutionärer Praxis erklärt. Seine Überwindung versprach die Verwirklichung des „guten Lebens“. Eine Ansicht, die bis heute von linken konsumkritischen Initiativen geteilt wird, jedoch vernachlässigt, wie weit das Streben nach kultiviertem Genuss und gutem Leben infolge des Siegeszuges des Postmaterialismus der Gegenkulturen heute zum Habitus der aufgestiegenen Mittelklasse gehört und gesellschaftlicher Leitwert geworden ist. Anders als es sich die Autoren vorstellten, gibt die *Zukunft der Grünen* heute darüber Auskunft, wie die Linke zum Vorreiter des postindustriellen Wertewandels wurde.

Reform versus Revolution

In einer Replik auf eine linksradikale Kritik der Postwachstumsbewegung in der Zeitschrift *konkret* vom September 2016 lobte Steffen Liebig, der auch zu den Autoren des wachstumskritischen *Atlas der Globalisierung* gehört, die Verzichtsdebatten der Vergangenheit. Insbesondere Trampert und Ebermann hätten mit ihren Positionen in Die Zukunft der Grünen aus dem Jahr 1984 für einen klaren gesellschaftskritischen Standpunkt in der Debatte gestanden und grundsätzliche Systemkritik mit praktischen Schritten verbunden. Zuvor hatte Johannes Hauer, der in *konkret* als „Mitglied der Interessengemeinschaft Robotercommunismus“ vorgestellt wurde, an gleicher Stelle den Protagonisten der Wachstumskritik ihre verkürzte Kapitalismuskritik und mangelnde politische Radikalität vorgeworfen. Hauer beanstandete, dass etwa die Autoren des *Atlas der Globalisierung* oder die Mitglieder des Postwachstumskollegs der Universität Jena die eigentliche Ursache des Wachstumszwangs, die Wesensform des Kapitals, nicht zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Kritik machten. Nicht das Kapital an sich, sondern nur die Kapitalakkumulation werde abgelehnt, was aber ein logischer Widerspruch sei. In der Konsequenz weiche die Wachstumskritik mit ihren lebensreformerischen Praxen auf das Feld der Kultur aus, anstatt die ökonomische Basis zu adressieren. Sie verlege sich auf „idealistische Anrufungen eines kulturellen Wertewandels“ und strebe wie Harald Welzer nach einer Änderung der „mentalen Infrastruktur“.[65] Letztendlich stehe die Postwachstumsbewegung für die „Renaissance eines reformistischen Optimismus […], der sich in seinem kopflosen Enthusiasmus um reale Macht- und Konkurrenzverhältnisse“ nicht schere.[66]

Steffen Liebig wies diesen Vorwurf zurück und nahm für den linken Teil der Postwachstumsbewegung in Anspruch, nicht weniger im Sinne einer grundsätzlichen Kapitalismuskritik zu streiten. Hauers Reformismusvorwurf sei nur ein „besserwisserischer Kommentar“, der theoretisch bleibe, statt innerhalb der Postwachstumsbewegung die kapitalismuskritische Fraktion zu stärken.[67] Die strategische Enthaltsamkeit systemkritischer

60 Zit. n. ebd., S. 65.

61 Ebd., S. 76.

62 Thomas Ebermann/Rainer Trampert, Die Zukunft der Grünen. Ein realistisches Konzept für eine radikale Partei, Hamburg 1984, S. 79f.

63 Ebd., S. 143.

64 Ebd., S. 144f.

65 Johannes Hauer, Die Grenzen der Schrumpfung, in: konkret, 3/16, S. 36–39, hier 38.

66 Ebd., S. 39.

67 Steffen Liebig, Kapitalismus + Wachstum, in: konkret 9/16, S. 37–39, hier 39.

Linker wie Hauer und seiner Robotercommunisten wirke als selbsterfüllende Prophezeiung, die den reformistischen Flügel der Postwachstumsinitiativen stärke. Und das, so Liebig, obwohl hinsichtlich des Zwangszusammenhangs von Kapital und Wachstum überhaupt keine Differenzen bestünden. Nur sei es eben im Gegensatz zur verbalradikalen Linken die postwachstumskritische Bewegung, die heute die klimapolitischen Auswirkungen des kapitalistischen Wachstumszwangs wirksam kritisiere. Dabei könne der linke Flügel der Wachstumskritik schon als manifester Teil einer radikalen Aufhebungsbewegung begriffen werden. Durch die von ihm ausgehenden Kampagnen wie Klimacamps, *Ende Gelände* oder die Besetzung des Hambacher Forst werde die Postwachstumsbewegung zu einem „Projekt der außerparlamentarischen Linken", das „individuelle Praxen in kollektiv-politisches Agieren" überführe.[68]

Der Dissens zwischen den Positionen erscheint vor allem als politisch-strategischer: Hauer ruft mit Rudolf Bahro, Robert Havemann und Wolfgang Harich marxistische Ökologen als Kronzeugen seiner politischen Perspektive auf, in der die Revolutionierung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse eine Vorbedingung für die Bedürfnisveränderung im Bereich des kulturellen Überbaus einer Gesellschaft ist. Erst wenn sich die Klasse der Lohnabhängigen die Produktionsmittel angeeignet habe, könne die Zeit sinnvoll zur Muße genutzt werden, die vorher noch für Arbeit im Dienste der Kapitalverwertung aufgewendet werden musste. Mit anderen Worten: Nach dem Bruch mit der Klassengesellschaft und auf der Grundlage eines hohen technologischen Standes der Produktivkräfte zur weitgehend automatischen Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, könnten die Menschen anderes tun als bewusstlos und zum Schaden der natürlichen Lebensbedingungen zu konsumieren. Es braucht für das „gute Leben" zuerst den Robotercommunismus und keine Verzichtsdebatte, in etwa so ließe sich dieses politische Programm zu spitzen. Allerdings ist eine Klasse von Lohnabhängigen, die ein gemeinsames Interesse an der Überwindung der Eigentumsordnung entwickelt, nicht in Sicht. Die Aussicht darauf ist utopisch. Demgegenüber kann die linke Postwachstumskritik mit einer wirklichkeitsnäheren Veränderungsperspektive aufwarten. Als konforme Revolte im Sog des Zeitgeistes vermag sie mit viel Zustimmung und reichlichem Anhang rechnen, sie wird vor allem einige ihrer konkreten Forderungen umsetzen; die Rettung des Hambacher Waldes etwa ist schon so gut wie geschafft.

Außenseiter – Spitzenreiter

Interessanter ist es natürlich, wie es um die Verwirklichungschancen ihrer grundsätzlicheren Gesellschaftskritik bestellt ist und wie wünschenswert diese überhaupt sind. Am Anfang steht bei der wachstumskritischen Bewegung die selbstkritische Politisierung von Privilegien. Gemeint sind in erster Linie die Vorteile an Lebensqualität, die Menschen in den wohlhabenderen Industriestaaten genießen. Dabei schließt man das eigene Milieu durchaus mit ein, geht aber selektiv vor. Die eigenen Vorteile des Bildungslevels und der sozialkulturellen Stromlinienförmigkeit werden nicht hinterfragt. Im Gegenteil, man sieht sich mit der Kritik an Wachstum, Konsum und Arbeit nicht als Teil der jetzt schon oder demnächst Besserlebenden, sondern als „radikale Außenseiter".[69] Insofern versucht man die Geschichte der Gegenkultur gewissermaßen fortzuschreiben und verschafft sich einen Authentizitätsgewinn. Mit dem besonderen Gruppenbewusstsein zieht man dann gegen die „imperiale Lebensweise" der Anderen zu Felde. Der Begriff stammt von Ulrich Brand und Markus Wissen und steht im Titel ihres gleichnamigen Bestsellers. Im Oktober 2017 stand das Buch auf Platz 3 der meistverkauften Wirtschaftsbücher – schon das ein Hinweis auf den gesellschaftlichen Stellenwert der vermeintlichen Außenseiter. Mit „imperialer Lebensweise" ist gemeint, „dass das alltägliche Leben in den kapitalistischen Zentren wesentlich über die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Naturverhältnisse andernorts ermöglicht wird".[70] Das prioritäre Problem sei der sogenannte globale Norden, der von der Ausbeutung der Ressourcen des globalen Südens lebe. Die angestrebte Veränderung dieses Zustandes wird als radikaler Reformismus gedacht, der auf eine grundsätzliche Transformation des Kapitalismus hin zu einer solidarischen Gesellschaft zielt, in der die Verwirklichung des eigenen guten Lebens nicht andere Menschen daran hindert, ihr Leben ebenso frei zu gestalten.[71] Schön klingt dieser kategorische Imperativ, aber der Weg ist steinig – vor allem für Andere. Denn während diejenigen, die im Widerstand gegen die Trump-Administration auf der Straße stehen, alternative Konsumstile verfolgen und sich für Klima-und Geschlechtergerechtigkeit engagieren, zu den Guten gezählt werden, die erste Schritte bereits getan haben, steht den Anderen der Beginn der angemahnten Deprivilegierung „der eigenen Lebensweise"[72] erst noch bevor. Schnell wird klar, dass das ausgegebene Ziel, ein Alltagsverständnis abzulehnen, dass „aus Arbeit, Einkaufen, Sport-Events und Fernsehen besteht",[73] die eigene Normalität unangetastet lässt, die der weniger Begüterten und Gebildeten dafür zum Kampffeld erklärt. Die dahinterstehende Bigotterie wird deutlich, wenn die beiden Autoren von *Imperiale Lebensweise,* bewegungsjunggebliebene Hochschulprofessoren aus Berlin und Wien, ohne eine erkennbare Spur von Selbstironie ihr bevorzugtes Fortbewegungsmittel Fahrrad zur „praktischen Kritik an der ebenso imperialen wie antiquierten Form von Fortbewegung namens Automobilität"[74] erheben. Der eigene Status als gesundheitsbewusster Akademiker, mit überdurchschnittlich gut bezahltem und zentral gelegenem Arbeitsplatz wird hier unausgesprochen zum Ausgangspunkt einer Normsetzung, die dem Automobilitätsbedürfnis von Pendlern, Rentnern, Bewegungsmuffeln und vernunftbegabten Gegnern des freien Hauens und Stechens auf urbanen Radwegen nicht entspricht. Die geradezu libidinöse Autofeindschaft gerät auch mit Blick auf die von den Antiimperialisten gewünschte Dekolonisierung imperialer Vorstellungswelten in Konflikt. Der Kampf gegen die Automobilität

68 Ebd., S. 38f.

69 Dies jedenfalls die Einschätzung in einem vom kapitalismuskritischen Bewegungsflügels der Wachstumskritik herausgegebenen Dossier. Vgl. I.L.A. Kollektiv, Auf Kosten anderer? Wie die imperiale Lebensweise ein gutes Leben für alle verhindert, München 2017, hier bes. S. 91ff.

70 Ulrich Brand/Markus Wissen, Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus, München 2017, S. 43.

71 I.L.A., a.a.O., S. 92.

72 Brand/Wissen, a.a.O., S. 170.

73 Ebd., S. 92f.

74 bd., S. 224.

richtet sich gegen das Statussymbol, dass in Entwicklungs- und Schwellenländern den sozialen Aufstieg großer Bevölkerungsteile nicht nur symbolisiert, sondern schlicht ermöglicht. Vietnam plant gerade seine erste einheimische Autoproduktion; SUVs für die wachsende Käuferschicht im eigenen Land und für den Export nach China. Das ist eine ökologische Herausforderung, keine Frage; aber Vietnamesen und Chinesen das Radfahren zu empfehlen, ist postmaterialistischer Wohlstandschauvinismus. Die Postwachstumsbewegung weiß um dieses Problem. So spricht etwa Steffen Liebig vom „strategischen Dilemma", dem armen Teil der Bevölkerung beizubringen, dass ihr „ökologischer Fußabdruck" zu groß ist.[75] Und Ulrich Brand antwortete in einem User-Talk der österreichischen Zeitung Der Standard zustimmend auf die Bemerkung eines Lesers, es müsse darum gehen, „klimaschonend leben zu können, weil man sich das leisten kann" und nicht klimaschonend zu leben, weil man sich nichts anderes leisten kann. Tatsächlich ist man sich der sozialen Voraussetzungen für klimafreundliche Verhaltensanstrengungen bewusst. Vordenker Brand sieht zum Beispiel in der Zeit zum Kochen, dem Geld für langlebige Produkte oder der Arbeitsstelle am Wohnort „Konturen einer solidarischen Lebensweise", die es anzustreben gilt. Dazu zählt er auch die Fähigkeit, einen Urlaub in den „umliegenden Bergen genauso genießen zu können, wie den All-inklusiv-Trip nach Kuba" sowie „Freunde und ein soziales Leben, das die Wochenenden zu Hause erstrebenswert macht".[76] Damit aber noch mehr Menschen diese Lebensweise annehmen, drängt er auf „deutlich erhöhte Steuer auf Flugreisen" und die „Zurückdrängung jener Firmen, die an der ‚imperialen Lebensweise' gut verdienen". Dass diese Steuer zuerst die Geringverdiener trifft, deren Jobs an den Firmen hängen, die ein Jetset-Professor zurückdrängen möchte, der seine Reisen zu Weltsozialforen und Konferenzen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mit dem Segelboot bestreitet, verwandelt die vermeintliche soziale Sensibilität in praktische Arroganz. Der kulturelle Hochmut von Bessergestellten scheint ebenso auf, wenn das I.L.A.-Kollektiv „unpopuläre Maßnahmen wie die drastische Reduktion des fossilen Brennstoffverbrauchs, die Abschaffung ganzer Produktionsbereiche oder eine Einschränkung des Auto- und Flugverkehrs" ankündigt, die für das „gute Leben für alle" notwendig würde und dabei eben vor allem von den eigenen Vorstellungen eines guten Lebens ausgeht. Die Ankündigung, dass es unpopulär wird, wenn die Postwachstumsbewegung mehr Entscheidungsmacht erringt, steht jedoch im Widerspruch zur gleichfalls vorgebrachten Forderung, direktdemokratische Instrumente zu stärken.[77] Diese richtet sich vor allem gegen die „Konzerne und Könige", die zu viel entscheiden würden und mit einer Ausweitung des Wahlrechts, einem demokratischeren Mediensystem und mehr Bürgerentscheiden demnächst gebremst werden sollen. Die Unstimmigkeit deutet auf ein strategisches Problem der linken wachstumskritischen Bewegung: Zwar werden die Selbstverwirklichungswerte mit dem Aufstieg der akademischen Mittelklasse immer dominanter und reichen als hegemoniale Normen gar über ihre soziale Trägerschicht hinaus, doch nicht nur die Widerstände aus den Reihen der alten Industriearbeiterschaft mit ihren weniger elaborierten Lebenswelten behindern das Projekt der radikalen Reform. Mehr noch stellen die zunehmend konsumorientierten Massen der Entwicklungsländer und eine hierzulande zwar grün aber nicht am Eigentumswechsel orientierte Schicht von Globalisierungsgewinnern eine Grenze für das Wachstum einer wirklichen Aufhebungsbewegung des Kapitalismus dar. Während die Postwachstumsbewegung angesichts solcher Bedingungen ihre grundsätzliche Transformation der Eigentumsordnung nicht verwirklichen wird, kann sie den für die postindustrielle Weiterentwicklung des Kapitalismus funktionalen Werte- und Bewusstseinswandel umso einfacher vorantreiben. Weil die wachstumskritische Bewegung ihre Konformität ahnt, grenzt sie sich plakativ von „den parteipolitisch hegemonialen Konzepten der ökologischen Modernisierung und der green economy" ab,[78] natürlich nicht ohne dann doch an allen Ecken und Enden mit den Grünen zusammenzuarbeiten oder sich von der Heinrich-Böll-Stiftung finanzieren zu lassen. Die reale Ohnmacht gegenüber der Eigentumsordnung des Kapitals kann dann durch umso wildere Anstrengungen pädagogischer Initiativen und Kampagnen zur Lebensstiländerung der Anderen substituiert werden. Die Inbrunst jedenfalls mit der zur Änderung aller „konkreten Dimensionen des Lebens – von Ernährung, Wohnen, Kleidung, Gesundheit u.a."[79] aufgerufen wird, weist in diese Richtung. Vor dem Hintergrund gescheiterter Versuche linker Menschenverbesserung gibt sie umso mehr zu denken. Im Realsozialismus sollten sich die Träger des Neuen und des Fortschritts zunächst in bessere Subjekte verwandeln. Heute treibt die Postwachstumsbewegung die Subjekte zur Verbesserung an. Der Dauerappell zur Selbstkritik ist mit der Ankündigung verbunden, notfalls „unpopulär" zu bevormunden. Hegemonie gepanzert mit Zwang, möchte man in Anlehnung an den in der Postwachstumswelt besonders beliebten Theoretiker Antonio Gramsci spotten, der damit das Zusammenwirken von ideologischer Vorherrschaft und staatlicher Repression beschrieb. Die autoritäre Tendenz schwingt in Harald Welzers *Anleitung zum Widerstand* mit, wenn er der Leserin und dem Leser Angst einflößt: „Sind ‚Schlechtmenschen' das Rollenmodell, das Sie favorisieren? Wollen Sie selber einer sein?"[80] Nicht weniger problematisch der Ton in einer Verhaltensanleitung von Peter Marwitz aus dem Unrast-Verlag.[81] Die Aufforderung zur Konsumkritik ist hier gleich distanzlos an ein „Du" adressiert, setzt also kumpelhaftes oder kommunistisches Einverständnis unter Genossen voraus. Dem entspricht die gebetsmühlenartige Propaganda der Tat, die über Beteiligung an ökologischem Landbau, Klimacamps, Recht auf Stadt, Tierrechtsgruppen, Sozialinitiativen, Landlosenbewegung, repair cafés und vielem mehr nicht einfach alternative Erfahrungen ermöglichen will, sondern auf verallgemeinerbare Lernprozesse zielt. Am Ende lockt das globale Zusammengehen der Vielzahl von Projekten und Bewegungen und lässt die solidarische Lebensweise für alle auferstehen. Als sich im Realsozialismus die Heilserwartung nicht einstellen wollte, versuchten die Herrschenden dem Neuen Menschen mit den Mitteln der Erzie-

75 Liebig, a.a.O., S. 39.

76 Ulrich Brand, „Es bedarf deutlich höherer Steuern auf Flugreisen", User-Diskussion, in: Der Standard, 24.52018, https://derstandard.at/2000080233711/Globalisierungsforscher-Brand-Es-bedarf-deutlich-hoeherer-Steuern-auf-Flugreisen (2.10.2018).

77 I.L.A., a.a.O., S. 95.

78 Vgl. Liebig, a.a.O., S. 39.

79 Brand/Wissen, a.a.O., S. 169.

80 Welzer, a.a.O., S. 17.

81 Peter Marwitz, Überdruss im Überfluss. Vom Ende der Konsumgesellschaft, Münster 2013.

hungsdiktatur und der Lagerrepression auf die Sprünge zu helfen. Geschichte wiederholt sich als Farce. Heute droht nicht die von einer Postwachstumspartei dekretierte Pädagogisierung, die Subjekte von oben zur Anpassung zwingt. Aber die Postwachstumsbewegung ist Teil jener Kraft, die den Neuen Menschen des postindustriellen Kapitalismus schafft. Sie lehrt ihm die Maßgaben der permanenten Selbstkritik und aktiviert ihn für den Wettbewerb der guten Menschen.

Von Schwein zu Schwein

Man müsste so oder so ein großer Optimist sein, um darauf zu wetten, ob der radikale Reformismus der Postwachstumsbewegung oder der revolutionäre Verbalradikalismus der Robotercommunisten in den nächsten 100 Jahren mehr Kapitalismus fortschafft. Einfacher ist die Sympathieverteilung. Der Robotercommunismus fordert nicht zum Mitmachen und zur Arbeit an sich selbst auf. Er macht das Treiben nicht verrückter als es ohnehin schon ist und wartet stattdessen im Theoriecafé auf den großen Kladderadatsch. Dabei schrauben seine Anhänger weder an alten Fahrrädern noch am Neuen Menschen. Doch teilen beide Seiten der linken Debatte über Konsumkritik ein Problem. Sowohl der Optimismus, man könne der Integrationskraft des Kapitalismus mit *urban gardening* beikommen, als auch der Vorwurf, die Postwachstumsbewegung sei nur wirkungslose Kultur, lassen Lebensvorstellungen und Werte der Kapitalvermehrung äußerlich erscheinen. Während die Wachstumskritiker sagen, wir kommen irgendwann zum ökonomischen Kern der Sache, sagen die Robotercommunisten zu den Wachstumskritikern: „Das schafft ihr nie!“ Konsumkritik und ökologisches Engagement firmieren so oder so auf einer Ebene über der Ökonomie. Dieses Verhältnis sollte anders gesehen werden. Vieles spricht dafür, dass der kulturelle Wandel dem Kapitalverhältnis und dem marktgerechten Verhalten der postmaterialistischen Subjektivität inkorporiert ist. So begegnet uns das Versprechen des „guten Lebens“ in warenförmigen Dingen, Dienstleistungen, Ereignissen und medialen Formaten. Ob Bio-Food, klimaneutrale Urlaubsreise, regional oder fair gehandelte Produkte, Entspannungsseminare und Work-Life-Balance-Kurse – in einer Unmenge von kulturellen Gütern sind die Wünsche nach einer sauberen Umwelt, gerechten Nord-Süd-Beziehungen, und hochwertiger Lebenszeit nicht nur als Marketingtünche enthalten. Mehr als das bilden sie ihren affektiv aufgeladenen Gebrauchswert. Ihr Erwerb verspricht neben einer unmittelbaren Funktion – beim Bio-Food etwa, satt zu werden – die Bestätigung einer ethisch sinnvollen Lebensweise und soziales Prestige. So lässt sich über kritischen Konsum kulturelles Kapital akkumulieren. Andersherum wird dieses Kapital zur Ressource innerhalb einer umfassenden „Kulturökonomisierung“ des Sozialen.[82] Politische Erfahrungen und Lernprozesse fördern soziale Fähigkeiten und kommunikative Skills, Techniken der Öffentlichkeitsarbeit, Diversity-Management und kreative Problemlösung im Projekt werden erlernt und steigern die Chancen auf den Jobmärkten der Wissens-und Kulturwirtschaft. Mehr noch kann gerade die ethische Selbstverpflichtung zum guten Leben den Wert auf den boomenden Attraktivitätsmärkten der Gegenwart steigern. Sie hilft Besonderheit auszustellen. An einigen Exemplaren des Justemilieu lässt sich die subjektive Direktvermarktung über politische Ethik beispielhaft nachvollziehen. Nicol Froning, etwa, die unter anderem bekannt wurde, weil sie auf Besitz verzichtete und sogar ohne Möbel lebt.[83] Die gelernte Landwirtin wollte mehr Freizeit haben, brach ihr Studium an der Fachhochschule für Polizei ab, verkaufte den Vegan-Shop, den sie danach eröffnet hatte und betreibt nun den YouTube-Kanal „vegan power girl“, auf dem sie vor ihren etwa 60.000 Abonnenten über pflanzliche Ernährung, Minimalismus, natürliche Körperpflege und persönliche Weiterentwicklung spricht. Sie lebt von den Einnahmen, die ihr das Werben für Schnellkochtöpfe, Dampfgarer, Menstruationstassen und Ratgeberliteratur einbringt. Ihre Kollegin Nunu Kaller schrieb 2013 ein Buch über ihre Shoppingdiät mit dem Titel *Ich kauf nix*. Das brachte ihr später den Job als Konsumentensprecherin von Greenpeace ein, den sie aufgab um zu goood zu wechseln, nach Eigenwerbung der erste soziale Mobilfunkanbieter. In diesem Jahr erschien ihr neues Buch *Fuck Beauty*, in dem sie mit dem Schönheitswahn abrechnet, indem sie erklärt, wie man mit der richtigen Lebenseinstellung gleich viel besser aussieht. Eine weitere Erfolgsstory erzählt die Website der Journalistin und Projektentwicklerin Greta Taubert. Ihre Karriere nahm Fahrt auf, als sie versuchte, am eigenen Leib herauszubekommen, wie es sich lebt, wenn die westliche Wohlstandswelt zusammenbricht. 2016 erschien die Taschenbuchausgabe ihres Erfahrungsberichts mit dem Titel *Von einer, die ausstieg… Wie ich der Konsumgesellschaft den Rücken kehrte*. In ihrem Selbstversuch jagte Taubert mit Pfeil und Bogen, sammelte Kräuter im Stadtwald und entdeckte das Glück der Gemeinschaft. In ihrer folgenden Veröffentlichung Im *Club der Zeitmillionäre* (2016) fand sie den „anderen Wohlstand“ des Zeitreichtums. Sie besuchte Menschen, die den Zeitwohlstand leben, sie ließ sich treiben, wurde inspiriert und siehe da: immer aktiver. Alexander Suckel bezeichnete „Tauberts Zeit-Reise“ als „ein im Grunde antikapitalistisches Manifest“.[84] Solange das aber noch nicht durchschlägt, trägt Taubert ihre Kreativität unter anderem als Entwicklerin des TrenntMagazins, das Ökologie, Lifestyle und kritische Konsumwerbung verbindet, zu Markte. Das Produkt, so heißt es auf ihrer Website,

> „wurde 2012 mit dem Goldenen Funken für das beste Corporate Design und 2014 mit dem International Corporate Media Award als bestes Kundenmagazin ausgezeichnet. 2016 gewann das Konzept unter über 400 Publikationen aus der ganzen Welt den International Creative Media Award in Bronze. 2015 und 2017 erhielt es den wichtigsten Corporate-Preis Europas, den Best of Corporate Publishing Award, in Gold.“[85]

Alle drei Beispiele zeigen, wie sich ethische Motive mit Eigenwerbung verbinden, ja gewissermaßen mit der nach außen getragenen Subjektstruktur eins werden. Persönlicher Lebenslauf, ethisch-moralische Orientierung und die Ausstellung von Leistungsfähigkeit fließen zusammen und sind Initiativbewerbung sowie Bitte um soziale Resonanz und Anerkennung in einem. Selbst vor der produktiven Einverleibung von Antikapitalismus macht die Dynamik dieser sozialen Vermarktlichung nicht halt. Bereits 2007 veröffentlichte der Gastrosoph Harald Lemke den

82 Vgl. Reckwitz, a.a.O., bes. S. 150ff.

83 http://www.faz.net/aktuell/stil/leib-seele/ein-neuer-lebensstil-erwaechst-der-minimalismus-13994513.html (25.9.2018).

84 https://www.mz-web.de/kultur/greta-taubert-findet-den-sinn-des-lebens-es-geht-um-die-zeit—24906942 (8.10.2018).

85 http://www.greta-taubert.de/entwickeln/ (8.10.2018).

Aufsatz *Kritische Theorie der Esskultur.*[86] Im Text entfaltet der Autor, warum die „Kritische Theorie bei der philosophischen Grundlegung einer Kulturwissenschaft des Essens von begründungslogischer Relevanz ist". Von weltweiter Ungleichheit über Umweltzerstörung bis zur „Esskulturindustrie" und dem „beschädigtem Leben" als „fehlernährtes Leben" werden Versatzstücke von Horkheimer, Marcuse und Adorno mit Marx, Foucault und Negri/Hardt zusammengerührt. Der Text ist mit allem gewürzt, was der linke geisteswissenschaftliche Gourmet vor zehn Jahren an Zutaten brauchte. Am Ende schmeckte der Autor dem bunten Allerlei ein „praxisphilosophisches Defizit" ab. Wenn aber der „kritischen Theorie der Esskultur […] die Aufgabe" zukomme, „die gastrosophische Vernunft einer leibeingedenkenden, umweltverträglichen, sozialgerechten und kulinarisch-ästhetischen Ernährungspraxis als konkrete Utopie eines richtiges Weltessens zu begründen", dann könne eine „‚politisch korrekte' Küche", beziehungsweise die „politische Ethik des guten Essens", auch „aktuell umgesetzt werden". Man muss nicht dreimal raten, wie das gehen soll: Das „eigene Konsumverhalten" soll zu einer „subversiven Konsumentalität" geformt werden. Die kritische Theorie der Esskultur bestimmt die „richtige Kaufpraxis" zur „Mikropolitik der ‚Gegenmacht'" und den „mündigen Konsumenten" zum „historischen Subjekt einer ‚Einkaufsrevolution'". Mit der „‚revolutionären' Kaufkraft des politischen Konsumenten" sei „das gastrosophisch Richtige" schon „im Hier und Jetzt partiell realisierbar." Der Aufsatz von Lemke, ehemaliger Sprecher der Grünen Alternativen Liste in Hamburg, überbeansprucht nicht nur Versatzstücke Kritischer Theorie und lädt lebensweltlichen Stil mit revolutionärer Semantik auf. Als Kämpfer für politisch korrektes Essen vermarktet sich Lemke ganz offensichtlich sehr erfolgreich selbst. Seine natürlich im Netz frei zugängliche Kurz-Vita lässt daran keinen Zweifel. Dort wirbt der Tribun der Einkaufsrevolution mit folgendem Portfolio für seine weitere Berücksichtigung:

> „Harald LEMKE. Direktor und Wissenschaftliche Leitung des Internationalen Forums Gastrosophie (www.gastrosophie.net); lehrt Philosophie u.a. am Zentrum für Gastrosophie, Universität Salzburg; der Universität für Gastronomische Wissenschaften Pollenzo, Italien sowie der Universität Hamburg und der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg. Weitere Gastprofessuren: Department of Urban Management, Universität Kyoto; Department of Philosophy, East China Normal University Shanghai. Er ist Fellow der Alexander von Humboldt-Stiftung, der Deutschen Bundesumweltstiftung sowie der Studienstiftung des Deutschen Volkes. Universitäre Ausbildung (Studium, Promotion, Habilitation) an den Universitäten: Konstanz, Hamburg, Berlin, Magdeburg, Frankfurt, Berkeley, Lüneburg. Aktiv in „Die Keimzelle", Gartenprojekt St. Pauli (www.diekeimzelle.de) sowie der „Tomatenretter-Subsistenz-Gruppe" am Hof vorm Deich, Hamburg (www.tomatenretter.de)."[87]

Ob die Einkünfte einer solchen Karriere reichen, um den ökologischen Fußabdruck auszugleichen, den sie hinterlässt? Sicher ist, dass die allein circa 6.000 Euro monatlich für eine Professur in der Hansestadt genug sind, um sich dem „Diktat der Nahrungsindustrie und ihrer ‚Billig-Lüge'"[88] zu widersetzen, die Lemke in seiner kritischen Theorie der Esskultur zum Gegner erklärt. Lemkes Karriere kann als Beispiel für einen Harmonisierungseffekt gelten, den der Kulturwissenschaftler Joseph Vogl in seinem 2010 erschienen Essay *Das Gespenst des Kapitals* als „Synchronisierung ökonomischer und sozialer Reproduktion" beschrieb, wobei „konkrete wirtschaftliche Effizienzerwartungen" mit „Hoffnungen auf eine Sozialformation verknüpft" werden, „in der sich die Kräfte eines ‚nicht-entfremdeten Kapitalismus' realisieren".[89] Eine Spur weniger umständlich und als Sinnbild in einem sehr schönen Kontrast zu Lemkes theoretischer Gourmetküche, illustrierte Wolfgang Pohrt den Zustand der allgemeinen Subsumtion des Menschen unter die Logik des Kapitals mit einem Bild vom Schweinestall. Da „heute alles Kapitalismus ist", verliere der Begriff selbst für politische Kontroversen jeden Sinn:

> „Es ist ungefähr so, wie wenn ein Schwein zu einem anderen Schwein, ‚Du Schwein' sagt. Dabei fressen doch alle aus dem gleichen Trog, nur manche können besser drängeln. Und das wissen sie auch. Sie grunzen sich kräftig an, und dann vertragen sie sich wieder."[90]

Man muss nicht wie Pohrt die allgemeine Teilnahme am „großen Gewinnspiel" anthropologisch im menschlichen Schwein verankern, um doch mit seiner Hilfe die politisch-theoretische Stoßrichtung wachstumskritischer Praxen gegen den Strich zu bürsten. Sowohl der Bewegungsvariante als auch der verbalradikalen Negation der Konsumkritik wäre demnach vorzuhalten, dass sie die konstitutive Bedeutung des postmaterialistischen Wertewandels in der Folge der 1968er für den heutigen Kulturkapitalismus unterschätzt. Das war schon mal anders. Mitte der 1990er Jahre wurde die Avantgardefunktion der Popkulturen für den Übergang von der Disziplinargesellschaft des fordistischen Mittelstandskapitalismus zu einer neuen liberalisierten, gleichwohl von permanenter Kontrolle gekennzeichneten Lebenswirklichkeit, insbesondere von der Pop-Linken thematisiert. „Wenn Elvis mit den Hüften wackelte", so schrieben Tom Holert und Mark Terkessidis, „dann forderte er zur Flucht aus dem Gefängnis des reglementierten Alltagslebens auf."[91] Die Popkultur sei erfolgreich gewesen und habe Spaß, Jugendlichkeit und ästhetische Selbstdefinition jenseits von Einheitsnormen vom subkulturellen Rand ins Zentrum der Gesellschaft gerückt. Parallel dazu trieben Insignien der Popkultur wie Kreativität und Selbstausbeutung die Entgrenzung der postmodernen Arbeitswelt voran und erhoben sie zum Ort der Selbstverwirklichung. Auf dem Feld des Konsums und der kulturellen Produktion wurde die Vielzahl subkultureller Minderheiten zum Mainstream kaufbarer Authentizitätsangebote. Die „Herstellung von Distinktion" als Konsumbedürfnis traf auf der Ebene der Subjekte mit der

86 Harald Lemke, Kritische Theorie der Esskultur, in: Iris Därmann/Christoph Jamme (Hg.), Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren, München 2007, S. 169–190., http://www.haraldlemke.de/texte/Lemke_KT_Esskultur.pdf (3.10.2018).

87 http://www.haraldlemke.de/index.html (8.10.2018).

88 Lemke, Kritische Theorie, a.a.O.

89 Joseph Vogl, Das Gespenst des Kapitals, Zürich 2010, S. 134.

90 Wolfgang Pohrt, Das allerletzte Gefecht, Über den universellen Kapitalismus, den Kommunismus als Episode und die Menschheit als Amöbe, Berlin 2013, S. 60.

91 Tom Holert/Mark Terkessidis, Einführung in den Mainstream der Minderheiten, in: Dies. (Hg.), Mainstream der Minderheiten. Pop in der Kontrollgesellschaft, Berlin 1996, S. 5–19, hier 13.

aktiven Herausstellung von Differenz zusammen.[92] Die pop-linke Sensibilität für den postmaterialistischen Wandel hing nicht zuletzt damit zusammen, dass ihre eigener Authentizitäts- und Besonderungsanspruch im Mainstream der Minderheiten verlorenging. Nichtsdestotrotz revidierte sie die Anpassungs- und Manipulationsthese der 1968er und stellte den produktiv-aktivistischen Charakter marktkonformer Differenzbildung heraus. Mit dem Endemisch-Werden dieser Entwicklung scheint die kritische Perspektive darauf verstellt. Dabei ginge es gerade heute darum, die Kultur der Konsumkritik als wirksame Zumutung einer neuen Gesellschaftshierarchie zu betrachten, die selbst in ihrem angestammten Milieu den Druck zur Selbstoptimierung steigert und dabei fortwährend Enttäuschungen und Verlierer produziert.

Verdammt zur quality time

Der Kulturkapitalismus ist für die aufsteigende Mittelklasse tatsächlich mit einer Steigerung von Lebensqualität verbunden. Ob nun persönliche Ernährung, Kleidungskauf, Mobilität, Wohnen oder der Umgang mit Verpackungsmüll – wenn die alltägliche Lebenswelt zum Ansatzpunkt erklärt wird, dann auch, weil hier ein individueller Möglichkeitsraum auf der Basis materieller Absicherung besteht. Besser haben als hätte. Nicht ohne Grund sind die Bestseller des Genres, die gefühlt seit Jonathan Safran Foers *Tiere Essen* (2010) oder Karen Struves *Anständig Essen* (2010) allgegenwärtig sind, als Selbstversuche angelegt und werden in der Regel als persönliche Bereicherung erlebt. Authentischer Genuss, neue Erfahrungen, Lustgewinn, Aktivität, die Wahrnehmung von Handlungsautonomie und moralischer Integrität – damit wird der Lohn beschrieben, der mit praktischer Konsumkritik einhergeht. Das schöne Versprechen relativiert sich nicht nur, weil es sozial ungleich vermittelt wird und Teil einer marktkonformen Subjektivität ist. Hinzu kommt, dass es sich vielfach auch für seine Protagonisten nicht einlöst. Es gibt nicht nur keine Garantie darauf, mittels persönlicher Orientierungen „gutes Leben" umsetzen und erfahren zu können. Vielmehr ist es wahrscheinlich, dass selbst die Mitglieder der aufsteigenden Mittelklasse unter den Bedingungen ökonomischer Konkurrenz und sozialer Distinktion nie auf gelingende Selbstverwirklichung hoffen können. Im Gegenteil, da diese heute zur gesellschaftlichen Erwartungshaltung geworden ist, wird sie Quelle von Enttäuschungen, Abstiegsängsten und Lebenskrisen. Während die absteigende Mittelklasse kulturell und die Unterklasse dazu auch materiell im Abseits stehen, finden sich nicht wenige der akademisch Gebildeten in Selbstverwirklichungskrisen wieder.[93] Das Versprechen des guten Lebens wird zum Druck, es zu finden und zu verwirklichen. Dieser Anspruch zwingt zu einer Aktivität, die selbst noch die Entdecker des Zeitwohlstandes ruhelos auf Internetseiten, Kongressen und in Büchern von ihren Reisen, Erfahrungen und Mußestunden berichten lässt. Getrieben und reflexionslos predigen die Aktivisten vor schon lange überzeugten Massen des eigenen Milieus. Aktivität fordert erst recht die Maßgabe, gesund und fit zu leben, so wie der richtige Einkauf den allseits informierten Experten braucht, der über das beste Bio-Label Bescheid weiß. Der Zwang zur Umtriebigkeit arrangiert sich gut mit individuellen Gesundheitsprämien der Versicherungswirtschaft, der staatlichen Durchsetzung einer verlängerten Lebensarbeitszeit und anderen Phänomenen, die von links als Kommodifizierung des Sozialen beschrieben werden. Konsumkritik ist Teil der umfassenden Liberalisierung der Arbeits- und Sozialbeziehungen. Darüber hinaus enthält sie Momente einer Dystopie fortwährender Selbst- und Fremdkontrolle, wie sie im viel diskutierten und 2017 verfilmten Roman *The Circle* von Dave Eggers bereits aufschien. Die Handlung führte uns aus der Perspektive der Romanheldin Mae in die hippe Firma *Circle* ein, einem Social-media-Konzern mit Sitz in Kalifornien, der die Geschäftsfelder von Google, Apple, Facebook und Twitter vereint. Beim *Circle* gibt es veganes Essen und Yoga für alle, zum Feierabend treten Popstars für die Mitarbeiter auf, der Konzern möchte ihre Bedürfnisse bestmöglich befriedigen und unter anderem auch den Welthunger beenden. Doch die auf das „gute Leben" ausgerichtete Geschäftsidee offenbart immer mehr, wie sehr sie auf der Selbstkontrolle des sozialen Lebens sowohl der Produzenten als auch der Nutzer beruht. Mae muss als Vorzeigegesicht des Konzerns schließlich jedes von ihr konsumierte Produkt bewerten, entsprechende Produktinformationen im Netz teilen und in Feedbackschleifen darüber Auskunft geben. Jede ihre sozialer Aktivitäten, vom Kanu-Trip bis zum Restaurantbesuch muss als Lebensstilempfehlung transparent sein, bis schließlich eine Miniaturwebcam das Leben der Heldin in allen Details verfolgt und es von Werbung nicht mehr zu unterscheiden ist. Eggers' Scenario einer totalen Überwachung durch einen Internetkonzern mit diabolischer Führungsspitze entwirft das Bild einer Weltverschwörung durch eine kleine Wirtschaftselite. Damit verfehlt es die Komplexität der freiwillig marktkonformen Subjektivierung über eine Kultur und Ökonomie der Selbstverwirklichung. Doch es erlaubt eine Vorstellung von den Anstrengungen der Selbstkontrolle, des Aktivismus und des Vergleichs, die im Konzept des ethischen Konsums angelegt sind.

Hambi raus aus den Köpfen

Die linke Postwachstumsbewegung kann weiter mit Zuspruch und Anhängern rechnen. Der Klimawandel ist real und im Milieu derjenigen, die sich davon am Meisten betroffen zeigen, gibt es Potenzial für Radikalisierung. Die konforme Revolte versammelt die Unzufriedenen, denen der ökologisch-ethische Wandel des Kapitalismus nicht schnell und weit genug geht. Was aber, wenn die Abkopplung des Wachstums von der Naturzerstörung mittels Recycling, nachwachsenden Rohstoffen und CO2-Reduktion doch gelingt? Das klingt für Aktivisten, die mit apokalyptischen Angstvisionen Politik machen nach Frevel. Für Menschen, die im Osten den Wandel von stinkenden Industriezentren zu dann tatsächlich nur noch blühenden Landschaften erlebt haben, wirkt es weniger unwahrscheinlich. Das Schreckensbild des Ozonlochs, das vor 20 Jahren angesagt war, ist heute fast vergessen. Es heißt, es habe sich geschlossen. Der deutsche Wald hat seine Todesprognose überlebt und die vom Club of Rome in den 1970er Jahren vorausgesagten Wachstumsgrenzen haben sich verschoben. Diese Betrachtungsweise ist nicht zynisch, sondern verweist auf das regenerative Potential des Kapitalismus. Marx und Engels beschrieben ihn im *Kommunistischen Manifest* als System, das in der Lage ist, die Produktion fortwährend umzuwälzen, alle gesellschaftlichen Zustände zu erschüttern und sich durch ewige Bewegung und Unsicherheit auszeichnet. Was also tun, wenn es vielleicht die wahrscheinlichste aller Prognosen ist, dass sich der Kapitalismus auch durch seine ökologische

92 Christoph Gurk, Wem gehört die Popmusik? Die Kulturindustriethese unter den Bedingungen postmoderner Ökonomie, in: Tom Holert/Mark Terkessidis (Hg.), a.a.O., S. 20–40, hier 33.

93 Reckwitz, a.a.O. 342ff.

Krise hinweg einfach nur reproduzieren wird? Sich gemeinsam mit der Generation Y an die Spitze einer ohnehin stattfindenden Bewegung setzen, den sozial-ökologischen Wandel des Systems befördern und mit noch mehr Engagement den letzten Proleten, autogeilen Bildungsverlierern und McDonalds-Liebhabern das Fürchten lehren? Die Alternative für Deutschland (AfD) hat sehr genau verstanden, dass ihr diese Politik der Abwertung Mitglieder und Stimmen zutreibt. Der Unmut der Absteigenden, Abgehängten, Frustrierten und Bildungsverlierer wird heute von Rechten organisiert. Mit deutlichem Gespür für den gegenwärtig stattfindenden Umbruch formulierte der Parteivorsitzende der AfD, Alexander Gauland, in einem Gastbeitrag für die *FAZ*, dass seine Partei eine Allianz mit der absteigenden Mittelschicht und dem Prekariat anstrebt – also genau mit den zwei Dritteln der Gesellschaft, die im Verlauf der letzten Jahrzehnte kulturell und sozial abgewertet wurden.[94] Der „globalisierten Klasse", die von Gauland durchaus zutreffend „in international agierenden Unternehmen", an „Universitäten", „Start ups" und in „NGOs" verortet wird, setzt man die Vorstellung homogener Partikularität in nationalen Grenzen entgegen. Dem potenziellen Subjekt der nationalen Revolte bietet die AfD „Heimat" als ethnisch definiertes Sicherheitsversprechen an. Die damit verbundenen Einschränkungen und Ausschlüsse, für diejenigen, die in diesem Konzept nicht als zugehörig gelten, nimmt man in Kauf oder definiert sie im Sinne völkischer Konzepte. In dieser Hinsicht scheint der programmatische Weg der AfD zwischen nationalliberalem Chauvinismus und völkischer Radikalisierung noch nicht entschieden. Umso größer ist das Wählerpotenzial innerhalb der sozial und kulturell verunsicherten Bevölkerungsschichten. Angesichts dieser Konstellation müsste sich die Frage, ob der Kohleausstieg in 10 Jahren oder 20 Jahren stattfindet, nicht nur relativieren, sondern sie stellt sich in einem gänzlich anderen Licht. Die vermeintlich fortschrittliche Umweltbewegung erweist sich als Moment negativer Progression. Sie ist Teil jener Kraft, die Unsicherheit und soziale Hierarchisierung fördert und den Rechten die Frustrierten in die Arme treibt. Gegenwärtig ist keine politische Entwicklung von links in Sicht, die den Erfolg der rechten Mobilisierung stoppt, indem sie den Wert sozialer Sicherheit zu seinem Recht verhilft, ohne dabei Grenzen einer schwulenfeindlichen und nationalchauvinistischen Bratwurstkultur zu reaktivieren. Aber klar müsste sein, dass soziale Überheblichkeit und marktkonformer Singularisierungsdruck, die in den Wipfeln des Hambacher Forsts ihren luftigsten und in der Konsumkritik ihren wohl allgemeinsten Ausdruck finden, dafür gestoppt und überwunden werden müssten.

Anmerkung

Ulrich Schuster hat am 02.12.2016 gemeinsam mit Lydia Jacobi in Bremen zum Thema *Konsumkritik – subversive Praxis oder kapitalistische Selbstoptimierung?* referiert.
https://associazione.wordpress.com/2016/07/17/lydia-jacobi-und-ulrich-schuster-konsumkritik-subversive-praxis-oder-kapitalistische-selbstoptimierung/

94 Alexander Gauland, Warum muss es Populismus sein?, in FAZ, 6.10.2018, S. 8.

Koschka Linkerhand/Charlotte Mohs

Natürlich gesellschaftlich?! Überlegungen zu Arbeit, Natur und Geschlecht

Unser Text entwickelt Grundlagen eines Verständnisses von Geschlecht, das auf materialistischen Füßen stehen soll. Wir betrachten die beiden Geschlechtscharaktere als Resultat eines herrschaftlichen Mensch-Natur-Verhältnisses, das sich im Kapitalismus im Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital reproduziert; Geschlecht und Sexualität stehen folglich stets unter diesen patriarchalen Vorzeichen. Damit wollen wir die Auseinandersetzung um einen materialistischen Feminismus in der *outside the box* weiterführen.

Beginnen wir mit einem ideologiekritischen Exkurs, der in eine Entfaltung des Zusammenhangs von Arbeit, Natur und Geschlecht überleitet.

Natur und Geschlecht: Biologismus und Dekonstruktivismus

Die aktuellen ideologischen Fundamente des Geschlechterverhältnisses sind, so scheint es, enorm widersprüchlich – gerade in ihrem Bezug auf die natürlichen Grundlagen von Geschlecht. Auf der einen Seite findet sich der biologische Determinismus, der neurophysiologisch und evolutionär argumentiert: Männer und Frauen sind halt so, wie ihre geschlechtsspezifisch ausgebildete Hirn- und Hormonstruktur es ihnen vorschreibt. Leider schreibt sie ihnen die ältesten patriarchalen Plattitüden vor: Männergehirne neigen demnach zu Rangkämpfen, zur zielführenden Planung und geradlinigen Durchführung, während unter der weiblichen Schädeldecke Sprach- und Empathiezentren besser vernetzt sind. Das berichten unzählige Studien und populärwissenschaftliche Ratgeber über die schwierige Situation zwischen den Geschlechtern, von denen eines vom Mars, das andere von der Venus sei. Wie von Cordelia Fine in *Die Geschlechterlüge* (2010) ausgeführt, wird in diesen Publikationen ein starkes gesellschaftliches Bedürfnis spürbar, die beiden Geschlechtscharaktere zu erklären und zu bestätigen – eine Sehnsucht, die die wissenschaftliche Fragestellung von vornherein so beeinflusst, dass von objektiv haltbaren Ergebnissen nicht die Rede sein kann.[1]

Interessant hierbei ist, dass der derzeitige Biologismus – anders als sein Vorläufer, der Sozialdarwinismus der vorletzten Jahrhundertwende – anschlussfähig ist für ein kulturalistisches Denken, wie es die Postmoderne kennzeichnet: Immerhin wird die gegensätzliche Prägung von Männer- und Frauenhirnen mit Jahrtausenden geschlechtlicher Arbeitsteilung erklärt. Von höhlenhütenden weiblichen Frühmenschen wird phantasiert und von männlichen Frühmenschen auf Großwildjagd, deren jeweiliges Tagewerk sich in unsere Gene eingeschrieben habe. Männer reden nicht viel mit ihren Freundinnen, weil sie seit Aberhunderten von Generationen feierabends schweigend ins Feuer gestarrt haben: Veränderung ausgeschlossen, einfühlsames Verständnis erwünscht.

Bei näherer Betrachtung werden die scheinbar naturgegebenen Geschlechtscharaktere somit zum biologisch-gesellschaftlichen Grenzfall – ein interessanter Ansatz, der allerdings völlig der Rechtfertigung und Tradierung sexistischer Zuschreibungen gewidmet ist. Ideologisch bedingt, wie er ist, fehlt dem Biologismus jede Reflexion darauf, dass Frauen spätestens seit der kapitalistischen Entfaltung der Produktivkräfte in sehr viel geringerem Maße auf die Fortpflanzung zurückgeworfen sein müssten als während ihrer evolutionären Entwicklungsgeschichte, als Schwangerschaft, Geburt und Stillen wahrscheinlich tatsächlich einen großen Teil ihrer Lebensenergie verschlangen und ihnen bestimmte Tätigkeitsbereiche innerhalb der Gemeinschaft verschlossen.[2]

Im postmodernen Biologismus wird, wie die britische Feministin Natasha Walter in *Living Dolls* (2011) warnt, das Korsett der geschlechterspezifischen Erziehung wieder enger geschnürt. Von der Einsicht, dass Mädchen, um den Einschränkungen weiblicher Erziehung zu entgehen, zum Toben und Bauen und zur Durchsetzungsfähigkeit ermutigt werden sollten, Jungen hingegen zum Gefühlsausdruck, ist heute nur noch wenig zu spüren.

1 So wird der populäre Beziehungsratgeber *Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken* (2000), verfasst von den KommunikationstrainerInnen Allan und Barbara Pease, von einem Test gekrönt, wie männlich oder weiblich die Leserin selber ist, adäquat zu ihrem Hormonhaushalt: In diesem Sinne korreliert etwa die Unfähigkeit zu multi-tasking mit lesbischen Tendenzen. Der Witz daran ist, dass die Leserin dieselben Fragen beantworten soll wie der männliche Leser, jedoch die erreichte Punktzahl mit einer anderen Zahl multiplizieren muss, um zum endgültigen Ergebnis zu gelangen. Das führt natürlich den ganzen Versuch, Weiblichkeit und Männlichkeit empirisch zu bestimmen, von vornherein ad absurdum.

2 Siehe *Die Entstehung des Patriarchats* (1986), ein Werk der kürzlich verstorbenen Historikerin Gerda Lerner, die mit den Mitteln eines feministisch reflektierten historischen Materialismus versucht, das Patriarchat ausgehend von dieser frühen, geschlechtsbedingten Arbeitsteilung zu erklären. Lerner untersucht die Institutionalisierung der sexuellen, wirtschaftlichen und religiösen Unterordnung der Frau in den Gesetzgebungen Mesopotamiens, Altägyptens und Altisraels und leistet auf diese Weise Pionierarbeit darin, dem Geschlechterproblem mit historischen Mitteln zu Leibe zu rücken. Für heutige Verhältnisse recht unbefangen von einer natürlichen Zweigeschlechtlichkeit ausgehend, betont sie zugleich die Notwendigkeit einer geschichtsbewussten Herangehensweise: „Der offensichtlichste Fehlschluß der Soziobiologen geht auf ihren unhistorischen Erklärungsansatz zurück, der die Tatsache außer Acht läßt, daß Frauen und Männer heute nicht mehr im Naturzustand leben. Die Geschichte der Zivilisation beschreibt den Prozeß, durch den die Menschen sich von ihrem Naturzustand entfernt haben, indem sie Kultur entstehen ließen und entwickelten. [...] Gleichwohl erwarten die Traditionalisten von den Frauen, daß sie dieselben Rollen übernehmen und Tätigkeiten ausführen, die im Neolithikum eine funktionale Bedeutung hatten und für das Überleben der Spezies unerläßlich waren."

Walter führt aus, wie durch das Überhandnehmen geschlechtsspezifischer Konsumprodukte, die den kindlichen Alltag durchziehen, Mädchen in einen pinkfarbenen Prinzessinnenkosmos gezwungen werden, der ihre Vorstellungen von sich und der Welt brachial beeinflusst: Ihnen wird vermittelt, traditionell weibliche Werte wie Liebe, Sicherheit, Harmonie und Schönsein seien das Allerwichtigste. Es gibt heute kaum mehr Spielzeug, Kinderkleidung, -süßigkeiten oder -pflegeprodukte, die nicht durch die Signalfarben rosa und blau eindeutig Mädchen oder Jungen zugeordnet wären; auch Bücher, Filme und Serien für Kinder sind zunehmend geschlechterspezifisch ausgestaltet. Durch diesen Zuordnungsirrsinn und die damit als ganz natürlich verbreiteten Rollenmodelle von Weiblichkeit und Männlichkeit werden Jungen und Mädchen (ganz zu schweigen von intersexuellen Kindern) in ihren Entwicklungsmögichkeiten stark eingeschränkt. Da der gesellschaftliche Kontext ein patriarchaler ist, haben besonders die Mädchen unter der strikten Zweiteilung zu leiden: Ihnen wird suggeriert, sie seien weniger leistungs- und konkurrenzfähig als ihre männlichen Altersgenossen, sie werden genötigt, ihren Bewegungs- und Abenteuerdrang zu unterdrücken und sich stattdessen mit der Zurichtung ihrer Körper aufzuhalten, die so schlank und sauber und dekorativ wie möglich zu halten sind. Nicht zuletzt durch seine kulturindustriellen Entsprechungen zementiert der Biologismus also die traditionellen Geschlechterbilder – als lebten wir tatsächlich in einer Welt, in der es darauf ankäme, Prinzesschen oder Pirat zu sein.

Dieser ideologischen Verwurzelung von Geschlecht steht das dekonstruktivistische Freiheitsideologem konträr gegenüber. Der Imperativ der Wahlfreiheit, auch was die Gestaltung der eigenen Geschlechtlichkeit anlangt, widerspricht – oberflächlich betrachtet – der Festschreibung einer unveränderlichen Zweigeschlechtlichkeit, wie sie im selben Gesellschaftszustand mit biologistischen Argumenten betrieben wird.

Dekonstruktivistische TheoretikerInnen, als deren bekannteste Judith Butler firmiert, dominieren seit etwa zwanzig Jahren die kultur- und geisteswissenschaftliche akademische Debatte weit über das Thema Geschlecht hinaus; dekonstruktivistische Geschlechtervorstellungen reichen mittlerweile bis in die Politik der etablierten Parteien und in eine queere Pop- und Alltagskultur hinein, wie sie sich in vielen linken und LGBT-Szenen etabliert hat. Trotz dieser relativ breiten Verankerung ist der Dekonstruktivismus sein subversives Image bisher nicht losgeworden; besonders in der linken und feministischen Kritik am biologistischen Geschlechterverständnis der Mehrheitsgesellschaft scheint er unverzichtbar zu sein.

Anders als der Feminismus der Zweiten Frauenbewegung geht der Dekonstruktivismus nicht von einem patriarchalen Geschlechterverhältnis aus, in dem die Frau immer schon minderwertig, entmachtet, „die Andere“[3] ist – sondern er will Geschlecht überhaupt als Differenz verstanden wissen. Im durchaus ehrenwerten Bestreben, repressive Biologisierungen aufzulösen, wird dem binären Geschlechtermodell die Utopie der tausend Geschlechter entgegengehalten, von welchen ein jedes dieselbe Daseinsberechtigung und Wertschätzung erfahren soll. Damit verbunden ist eine neue Interpretation des Verhältnisses von Geschlecht und Natur. Biologie wird nun nicht mehr als einer von zwei Hauptfaktoren von Geschlecht betrachtet (wie klassisch bei Simone de Beauvoir) oder zur Nebensache in der politischen Frauenfrage erklärt (wie bei Alice Schwarzer), sondern – theoretisch – abgeschafft. In *Körper von Gewicht* (1993) lehnt Butler, trotz gegensätzlicher Versicherung, die Materialität von Körpern, also ihren natürlichen Ursprung, als unerkennbar und unbeschreibbar ab. Der Körper avanciert zum vielfältig deutbaren diskursiven Ereignis, das möglichst jeder Geschlechternorm entzogen und frei gestaltet werden soll. In ihrer Kritik am Biologismus erklärt Butler den menschlichen, immer schon geschlechtlich sozialisierten Körper zum Produkt kultureller Zuschreibungen. Darauf hebt das auch in der deutschsprachigen Theorie vor dem Terminus Geschlecht bevorzugte gender ab: das rein soziale und kulturelle Geschlecht, dessen Verbindung zur Biologie gekappt ist.[4] Wer Natur als etwas Prädiskursives annimmt, geht nach Butlers Urteil den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen auf den Leim, deren Interesse es ist, die Ungleichheit der Geschlechter zu reproduzieren. Damit liegt sie nicht ganz falsch. Unsere Körper sind zutiefst geprägt von der Sozialisation hin zu einem der zwei Geschlechter, und ihre Betrachtung ist ohne die Brille kultureller Vorstellungen nicht denkbar. Dennoch muss eine materialistische Untersuchung annehmen, dass sich hinter dem Sprechen über Natur und Körper etwas befindet, das diesem Sprechen zugrunde liegt: etwas, das wir Natur nennen können, auch wenn es erst durch den menschlichen Intellekt, der von der Natur entfremdet ist, erfasst werden kann. Der philosophische Begriff der Natur ist eine gedankliche Vergegenständlichung, die universell-menschliche Erfahrungen verallgemeinert und abstrahiert und ohne die Gegenbegriffe Geist und Gesellschaft keinen Sinn ergibt. Wie es sinnlos ist, Natur jenseits von Gesellschaftlichem zu verhandeln, so führt es in die Irre, von Gesellschaft zu reden und dabei von Natur zu schweigen.

Zur Erfahrung von Natur gehören alle körperlichen Erfahrungen. Natur äußert sich in den unhintergehbaren Bedürfnissen, zu essen und zu schlafen, und in der Notwendigkeit zu sterben; sie äußert sich in der Erfahrung von Mangel und Befriedigung, die noch das geistigste Streben antreibt. Auf geschlechtsspezifische Weise äußert sich die Körpernatur in Ejakulation, Menstruation und Geburt, die – unabhängig von ihrer kulturellen Einbettung – in allen menschlichen Gemeinschaften zu allen Zeiten stattfinden. DekonstruktivistInnen schießen in ihrer Kritik des Biologismus weit am Ziel vorbei, wenn sie diese natürlichen Grundlagen von Geschlecht verabschieden und somit Natur überhaupt zur Naturalisierung erklären.

Der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur

In ihrem Versuch, Geschlecht adäquat zu erklären, weisen die Ideologien Biologismus und Dekonstruktivismus also grundsätzliche Mängel auf. Weder ist Geschlecht Schicksal der Natur noch lässt es sich schlichtweg in eine Mannigfaltigkeit auflösen, denn es ist mehr als diskursives Produkt. So weit, so gut – aber wieso braucht es die Annahme von Natur, um die Katego-

3 Nach Simone de Beauvoirs zeitloser Formulierung in Das andere Geschlecht (1949).

4 Die dekonstruktivistische Verleugnung des Geschlechtskörpers geht bis hin zum Vorschlag, beim Sex die Lustzentren Penis und Klitoris zugunsten des Anus zu vernachlässigen, der – ganz basisde- mokratisch – allen gleichermaßen zur Verfügung steht (Beatriz Preciado), und zum Traum vom über- geschlechtlichen Cyborg, dessen Ablösung von der Natur fast vollkommen ist (Donna Haraway). In beiden Fällen wird Natur bzw. Naturalisierung zur Schuldigen an der Unfreiheit der Sexualität erklärt; das patriarchale Bestreben nach totaler Herrschaft über den Körper wird nicht kritisiert, sondern fortgesetzt.

rie des Geschlechts zu bestimmen? Und inwiefern ist Geschlecht, über den materialistischen Begriff der Arbeit, doch wiederum als gesellschaftlich zu verstehen?
Um sich diesen Fragen zu nähern, ist es notwendig, sich erstens das Verhältnis von Natur und Gesellschaft näher anzuschauen und zweitens zu verstehen, wie sich die gesellschaftlichen Verhältnisse im Subjekt niederschlagen. Denn es sind ja Subjekte – vergesellschaftete Einzelne –, die sich als Männer und Frauen gegenüberstehen.
Maßgeblich für den Zusammenhang von Natur, Individuum und Gesellschaft ist und bleibt, in welcher Form der Mensch sich die Natur aneignet. Im Laufe eines langen Zivilisationsprozesses lernt er, die Natur seinen Bedürfnissen gemäß zu gestalten. Dass der Mensch mit wachsendem Selbstbewusstsein die Natur umfassend bearbeitet, macht überhaupt sein gesellschaftliches Wesen aus: Indem er sich die Natur zum Objekt seiner Arbeit setzt, wird er selber zum Subjekt. Durch die Arbeit als zweckgerichtete Tätigkeit, „worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“[5] bringt er sie in eine „vermenschlichte“ Form. Gesellschaft und Natur sind also wechselseitig vermittelt über die menschliche Tätigkeit, wobei jede Art der gesellschaftlichen Produktion ihre Grenze am natürlichen Material hat. Zwar hat der Mensch nur einen gesellschaftlichen Zugang zur Natur, doch gibt es an dieser immer etwas, das unabhängig von der Gesellschaft existiert.
Um die Segnungen der Zivilisation zu genießen, muss der Mensch seine unmittelbaren Triebregungen zurückstellen. So kann Nahrung nur zubereitet und konserviert werden, wenn man dem Impuls, sie sofort zu verzehren, widersteht, um im Winter nicht zu verhungern. Ein bestimmtes Maß an Triebverzicht, wie ihn jeder Säugling schmerzvoll erlernen muss, ist daher allen Epochen gemeinsam, denn der Prozess der Zivilisation ist einer der fortschreitenden Naturbeherrschung – oder mit Adorno und Horkheimer gesagt: „Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Entsagung.“[6] Die Genese des Subjekts handelt folglich von der Verdrängung seiner Sinnlichkeit und körperlichen Lüste.
In welcher Form diese Verdrängung der Triebe allerdings stattfindet, kann nur mit Blick auf die konkreten historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse beantwortet werden. Wir konzentrieren uns auf die kapitalistische Gesellschaft. In dieser werden feudale Herrschaftsverhältnisse, die auf persönlicher Abhängigkeit beruhen, von der sachlich vermittelten Herrschaft des Kapitals abgelöst. Dass sich das Kapital zu einer objektiven Macht über die Köpfe der Menschen hinweg verselbständigt, gründet im widersprüchlichen Charakter der Warenproduktion und dieser wiederum im *Doppelcharakter der Arbeit*.
Bekanntlich produzieren die WarenbesitzerInnen privat und unabhängig voneinander und treten erst im Austausch ihrer Waren in Kontakt zueinander. Ihre konkreten Arbeiten werden also nicht unmittelbar gesellschaftlich anerkannt, sondern stellen im Austausch der Waren den Zusammenhang zwischen den ProduzentInnen her. Um die je unterschiedlichen Arbeiten der Einzelnen, die sich in der Ware vergegenständlicht haben, im Austausch aufeinander beziehen zu können, ist es notwendig, von deren konkreten Eigenschaften zu abstrahieren. Um etwa Schuhe gegen Hüte zu tauschen, nutzt es nichts, an die Tätigkeit der Schuh- und HutmacherInnen zu denken; entscheidend ist, dass alle überhaupt Arbeit in ihre Produkte gesteckt haben. Die Waren werden also auf ihr Gemeinsames reduziert, nämlich Produkte menschlicher Arbeit überhaupt zu sein. Durch den Austausch erlangt also die allgemeine Arbeit die gesellschaftliche Bedeutung, die allgemeine *Form der konkreten Arbeiten* zu sein. Als in den Waren vergegenständlichte nimmt diese abstrakte Arbeit wiederum die *Form des Werts* an, der im Tauschwert der Ware erscheint. Weil die konkreten Arbeiten also nur über den Austausch in der vergegenständlichten Form abstrakter Arbeit gesellschaftlich sind, werden die Beziehungen der Menschen zu Beziehungen zwischen den Sachen. Der Wert gibt sich nicht zu erkennen als der Ausdruck dieses Verhältnisses zwischen Privatarbeiten, sondern erscheint als der Ware natürlich anhaftende Eigenschaft. Seine Bewegung verselbständigt sich gegenüber den konkreten Arbeiten der einzelnen WarenbesitzerInnen, die zu bloßen Agenten des gesellschaftlichen Vollzugs werden. Der Endzweck ist nicht mehr die Produktion von Gebrauchswerten, sondern die Selbstverwertung des Werts. Die Gesellschaft stellt sich also nur her durch die Abstraktion von den konkreten Arbeiten der Einzelnen, die sich in der Form allgemeiner menschlicher Arbeit im Wert vergegenständlichen. Unter dieser Herrschaft des Werts über den Gebrauchswert wird die konkrete Natur – einschließlich der Leiblichkeit der ArbeiterInnen – zu einer abstrakten, quantifizierbaren Größe, die es zum Zwecke der Verwertung zu beherrschen gilt. Der konkrete Stoffwechselprozess zwischen Mensch und Natur erscheint als ein verkehrter Zusammenhang – als Verhältnisse der Sachen.[7]

Der zweckgerichtete Charakter und seine Sehnsüchte

Innerhalb der kapitalistischen Vergesellschaftung wird sowohl in der Realität als auch im Denken von der konkreten Natur abstrahiert. Was heißt das nun aber für die Subjekte, die jeden Tag fleißig diese Gesellschaft reproduzieren? Natürlich lässt sie das nicht unberührt. Im Gegenteil: Von Geburt an verinnerlichen sie die gesellschaftlichen Strukturen. Das heißt keineswegs, dass das Individuum in seinen Bestimmungen identisch wäre mit der Gesellschaft. Marx‘ Bezeichnung des Menschen als „gesellschaftliches Tier“ bringt die Sache auf den Punkt: Der Mensch ist nicht nur ein soziales, sondern zugleich ein Naturwesen. Er bewegt sich also immer schon entlang der Grenze zwischen Natur und Gesellschaft. Dies weiß auch die Freud'sche Psychoanalyse: Als Triebwesen strebt der Mensch zunächst danach, seine inneren libidinösen Wunschregungen zu befriedigen. Erst nach und nach erfährt diese Innenwelt ihre Prägung durch die Außenwelt. Die Transformation der Triebe durch die Realität ist unter der Herrschaft des Kapitals – ganz allgemein formuliert – von repressiver Art. Um unter dem Kapital sein Leben zu fristen, muss der Einzelne sich dem Zwecke der Verwertung fügen – meist, indem er seine Arbeitskraft zu Markte trägt – und dabei seine Leiblichkeit gewaltsam disziplinieren. Wie im Tausch von den konkreten Gebrauchswerten abstrahiert wird, muss das Subjekt, um sich selbst zu erhalten, schonungslos die eigenen Triebe kontrollieren. Der Widerspruch zwischen konkreter und allgemeiner Arbeit der warenproduzierenden Gesellschaft – zwi-

5 Karl-Marx/Friedrich-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin 1958, S. 192.

6 Theodor W. Adorno/Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung, 1984, S. 51f.

7 Der Zusammenhang von Wert, Wertform und abstrakter Arbeit kann z. B. bei Ingo Elbe nachgelesen werden: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Soziale-Form-und-Geschichte.html.

schen Wert und Gebrauchswert – setzt sich so im Subjekt fort: Es muss sich auch in seiner Psyche mit eben jener Zerrissenheit herumschlagen, nämlich die eigenen Wünsche gewaltsam mit der gesellschaftlichen Form in Einklang zu bringen. Dies kann es nur, indem es sich durch ein hohes Maß an Triebverzicht mit dem repressiven Allgemeinen identifiziert, obwohl dieses ihm seinen Anspruch auf Glück größtenteils versagt. Das Resultat ist bekannt: der männliche zweckgerichtete Charakter, der sich gegenüber der eigenen konkreten Körperlichkeit einzig als beherrschender, rationaler Geist verhält.

Die Verinnerlichung gesellschaftlicher Herrschaft geht also Hand in Hand mit der Verdrängung der eigenen Sinnlichkeit. Was hat das nun aber mit dem Geschlecht zu tun? Unsere These dazu lautet, dass das Geschlechterverhältnis ein Austragungsort genau jener verdrängten Triebe ist, dass also in ihm die ausgeblendete Naturgebundenheit des bürgerlichen Subjekts in veränderter Gestalt wiederkehrt.[8] Das verdrängte Material wird abgespalten und auf die Frau projiziert und naturalisiert – diesmal aber nicht als die quantifizierende Naturkonzeption, wie sie in den Wissenschaften herrscht, sondern als Ausdruck von Sinnlichkeit, Schönheit, Verführung etc. Die moderne Vorstellung von Natur trennt sich also in zwei Sphären: Einmal wird sie formal-abstrakt betrachtet und einmal stellt sie sich dar als mit dem Weiblichen assoziierte Natur. Im patriarchalen Geschlechterverhältnis werden die Momente verhandelt, die nicht in der durch das Kapital vermittelten Vergesellschaftung aufgehen und daher verdrängt werden müssen. Das heißt nicht, dass diese Momente nicht Teil der gesellschaftlichen Praxis sind, entscheidend ist, dass sie nicht als solche bewusst werden. Sie erscheinen als eigene, von der Warenförmigkeit abgetrennte Sphäre, eben als Natur oder im Traum; aber auch im Nichtkalkulierbaren und Zerstörerischen, als Gefahr und Unvernunft.

Verdrängt das Subjekt seine Triebe und Wünsche, so folgt daraus keineswegs, dass diese verschwinden. Die vom Ich im Unbewussten gehaltenen Regungen streben unerbittlich danach, wieder bewusstseinsfähig zu werden. Dies erfolgt auf zwei Umwegen: Zum einen verlagert das Ich verbotene Wunschregungen in die Außenwelt, projiziert sie also auf Andere. Das alte patriarchale Bild von der Frau als Verführerin rührt aus dem Bedürfnis, die Erinnerung an die eigene, verdrängte Sexualität abzuwehren. Zum zweiten wird der Inhalt der Wünsche derart bearbeitet und umgedeutet, dass sie dem Bewusstsein nicht mehr als verboten erscheinen und dadurch bewusstseinsfähig werden. Die Art und Weise der Umdeutung und Projektion ist natürlich in hohem Grade gesellschaftlich geprägt. In Bezug auf das Geschlechterverhältnis lässt sich folgern, dass die verdrängte Sinnlichkeit in Form der zwei Geschlechtscharaktere ins Bewusstsein wiederkehrt. Durch die Spaltung der Menschen in zwei Geschlechter kann das Subjekt seine innere Widersprüchlichkeit realitätsgerecht ordnen, d. h. seine Wünsche der warenförmigen Gesellschaft anpassen. Dem männlichen Subjekt kommen jene Eigenschaften zu, die mit der abstrakten Vergesellschaftung und dem dazugehörigen geistigen Prinzip vereinbar sind: Rationalität, Aktivität, Autonomie; dem weiblichen all jene, die unter der formalen Selbstbewegung des Werts unbewusste Sehnsüchte bleiben: Emotionalität, Wärme, Passivität. Das männliche Subjekt darf sich nicht ohne weiteres als gefühlvoll und abhängig von Anderen, geschweige denn vom Körper wahrnehmen und verbannt diese Empfindungen ins Phantasma der Weiblichkeit. Frauen hingegen beschert diese Art der Vergesellschaftung den nahezu unlösbaren Konflikt, sich als Subjekt verwerten zu müssen, gleichzeitig aber als Liebes- und Herrschaftsobjekt des Mannes herzuhalten.

In den sozialen Beziehungen im weitesten Sinne zeigt sich die Widersprüchlichkeit als Trennung der Sphären der Produktion und Reproduktion. Das Kapital muss, will es sich am Leben erhalten, beständig neue Arbeitskraft in sich einsaugen. Der Arbeiter kann jedoch seine Arbeitskraft nur verausgaben, weil er ein leibliches, sinnliches Wesen ist – mit Muskeln, Nerven und Hirn. Das Kapital denkt aber nur an seine eigene Reproduktion: Es zählt allein der Wert, den die Arbeitskraft innerhalb einer bestimmten Zeit schafft. Das Kapital leugnet die Abhängigkeit der Produktion von der Natur. Deswegen kann auch hier die Reproduktion des Menschen als bedürftiges Naturwesen nicht als gesellschaftliche Größe erscheinen und wird in eine abgetrennte Sphäre verbannt.[9] So etabliert sich mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft ein von der produktiven Arbeit separierter, privater, scheinbar natürlicher Bereich, für den die Frau zuständig ist und der jegliche für das Kapital unproduktiven Arbeiten umfasst – also alle Tätigkeiten, die keinen Wert schaffen. Der Zusammenhang zwischen Reproduktion des Kapitals und Reproduktion der Ware Arbeitskraft erscheint damit nicht mehr als ein Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur, sondern beide Bereiche kommen als natürliche Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen daher. Die gesellschaftlichen Rollen werden aus der allgemeinen Natur des Menschen erklärt und können somit als statisch und unveränderbar legitimiert werden.

Die Naturalisierungen durchziehen also verschiedene Dimensionen: Die Geschlechterbilder prägen die körperliche und psychosexuelle Konstitution der Subjekte sowie deren gesellschaftliche Beziehungen. Die Kategorie Geschlecht verweist also zugleich auf den Menschen als Naturwesen sowie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, in der die Naturgebundenheit geleugnet und der Frau angelastet wird. Geschlecht ist damit als Grenzbegriff zwischen Natur und Gesellschaft zu fassen.[10] Vor diesem Hintergrund lässt sich die Kritik an Biologismus und Dekonstruktivismus, von der wir ausgegangen sind, noch zuspitzen: Letzten Endes sind sie die zwei Seiten einer Medaille, sowohl was ihren Naturbegriff anlangt, als auch wegen der Folgerungen, die daraus jeweils für das Verhältnis von Geschlecht und Arbeit gezogen werden.

Geschlecht und Arbeit:
Biologismus und Dekonstruktivismus II

Was nämlich die dekonstruktivistische Theorie mit dem Biologismus verbindet, ist der ideologische Zusammenfall von Subjekt und Gesellschaft. Beide verfehlen die Bestimmung von

8 Ausführlicher kann der hier dargestellte Zusammenhang von Naturverdrängung und Wiederkehr des Verdrängten im Geschlechterverhältnis nachgelesen werden in: Carmen Gransee, *Grenzbestimmungen. Zum Problem identitätslogischher Konstruktionen von „Natur“ und „Geschlecht“*, 1999 (insbesondere 2. Kapitel).

9 Siehe dazu auch die Wert-Abspaltungs-Theorie der Wertkritikerin Roswitha Scholz, die vom Kapitalismus als einem „warenproduzierenden Patriarchat“ spricht.

10 Siehe dazu auch den sehr aufschlussreichen Artikel von Micha Böhme: *Die Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse im Subjekt,* online nachzulesen unter: http://www.conne-island.de/nf/164/21. html

Geschlecht als Grenzbegriff von Natur und Gesellschaft, indem sie eine der beiden Positionen verabsolutieren: Natur oder Gesellschaft. Richtiger gesagt, erklären beide Strömungen Geschlecht von Kultur aus; denn wie im postmodernen Biologismus Natur kulturalistisch interpretiert wird, hält die dekonstruktivistische Gesellschaftstheorie einem dialektischen Begriff von Gesellschaft nicht stand, der – wie oben entwickelt – auf dem Spannungsverhältnis zwischen einzelnem Subjekt und gesellschaftlichem Ganzem beruht. Stattdessen sind die Subjekte laut dekonstruktivistischer Deutung immer schon Kultur, sie gehen aus ihr hervor und bewegen sich unentrinnbar in ihr. Folglich gibt es keine gesellschaftliche Objektivität mehr und keinen objektiven Maßstab, an dem die Widersetzlichkeit des vergesellschafteten Individuums gemessen werden könnte. Damit wird eine universalistisch vorgebrachte Gesellschaftskritik unmöglich, wie sie sich in Marx' Forderung äußert, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist."[11]

Der fehlende Gesellschaftsbegriff beider Ideologien zeigt sich an ihrem Verständnis von Arbeit. Arbeit wird nicht mehr als das zentrale Moment im Vergesellschaftungsprozess begriffen, dem alle Subjekte gleichermaßen unterliegen und das ihr Verhältnis zur Gesellschaft vermittelt. Die leitende Ideologie zu Marx' Zeiten und noch lange danach bestand im Sozialdarwinismus, der das starke Unternehmersubjekt propagierte und offen sexistisch, rassistisch und bourgeois argumentierte. Er präsentierte die kapitalistische Gesellschaft als dem Einzelnen feindlich; es gelte, sich die Welt untertan zu machen, zu fressen, statt gefressen zu werden. Die Rechtfertigung von Herrschaft und Ausbeutung, somit von Patriarchat und Kapitalismus, trat darin noch unverschleiert zutage.

Heute haben sich die Vorstellungen von Arbeit und Geschlecht den Anforderungen der Globalisierung und einer flexibilisierten Arbeitswelt angeglichen. Lohnarbeitsverhältnisse sind oftmals nicht mehr langfristig existenzsichernd und identitätsstiftend; es mehren sich Arbeitsbiographien, die durch Brüche und Anpassung an verschiedene Umstände und Leistungsprofile gekennzeichnet sind. Dazu verschwimmen zunehmend die Grenzen von Arbeit und Freizeit, also von Produktion und Reproduktion. Die Schichtarbeit in der Fabrik ist vielfach unsicheren Zeitarbeitsverhältnissen und dem Home Office gewichen; parallel dazu wird die freie Zeit genutzt, den eigenen Marktwert zu steigern: durch Fitness, sogenanntes lebenslanges Lernen oder das Knüpfen von Netzwerken. So kann die freiberufliche Arbeitnehmerin, die den ganzen Tag lang zumindest telefonisch verfügbar sein muss, beim Socializing mit Kollegen oder potenziellen AuftraggeberInnen in ihrem Lieblingscafé nicht mehr recht sagen, wann sie arbeitet und wann nicht. Die Forderung des Tages lautet, sich eine individuelle, gut vernetzte Überlebensnische zu suchen, sich notfalls mit dem Existenzminimum zufrieden zu geben und das Ganze auch noch als ureigenste Selbstverwirklichung zu bejahen. Das kapitalistische Herrschaftsverhältnis gegenüber der Natur, wie es sich im patriarchalen Gefälle der Geschlechter sowie im Zwang zur Lohnarbeit äußert, bleibt dabei gesellschaftskonstituierend; aber die Unsicherheit in den Arbeitsverhältnissen erfordert veränderte Ansichten über Geschlecht. Der postmoderne Biologismus reagiert auf diesen Wandel mit dem Bemühen, Arbeit und Geschlecht ideologisch wieder zu verwurzeln. Frauen, erklären BiologistInnen, seien nicht minderwertig, nur anders – und übersehen dabei geflissentlich, dass Frauen mit Hilfe dieses Erklärungsmodells in den mieseren Arbeitsverhältnissen der patriarchalen Gesellschaft festgehalten werden. Der biologische Determinismus ermuntert Frauen, weiterhin un- bis unterbezahlte Tätigkeiten abzuleisten, entsprächen die Vorlieben für Nestbau, pädagogische, pflegerische und künstlerische Berufe doch ihrem natürlichem Interesse; Physik und Maschinenbau – Studienberufe mit ökonomisch weit günstigeren Aussichten – könnten sie getrost den Männern überlassen. Im Widerspruch zur klassischen Emanzipationsforderung, Frauen bräuchten vor allem einen Beruf, um finanziell unabhängig zu sein, wird dadurch das Dasein als Mutter in Teilzeit, die nachmittags die Gören und den Haushalt rockt (und sich nach zehn Jahren mit Burnout einliefern lässt[12]), wieder salonfähig. Jedoch wird es, anders als im Sozialdarwinismus, nicht mehr der Gesamtheit der Frauen als alleinige weibliche Mission auf Erden verordnet – sondern zur Entscheidung der Einzelnen verklärt. Kanzlerinnen, Chefärztinnen und weiblich dominierte Aufsichtsräte seien ja eine prima Sache; aber die meisten Frauen wollten das gar nicht. Die Karriere zugunsten der Kinder zurückzufahren, im Ehrenamt vor sich hin zu wurschteln oder die Sicherheit einer Langzeitbeziehung einem abenteuerlichen Sexleben vorzuziehen: Diese traditionellen Entscheidungen in Lebensläufen von Frauen befänden sich, das zeige die Statistik, mehr im Einklang mit der weiblichen Natur. Mann und Frau stünden einander gleichberechtigt, aber eben sehr verschieden gegenüber.

Derselbe absonderliche, doch durchaus zeitgemäße Demokratismus, dessen Doktrin die Gleichwertigkeit des Verschiedenen ist, liegt dem Dekonstruktivismus zugrunde. Er behauptet eine unendliche Vielfalt der Geschlechter wie der Existenzformen: Was verbindet die Kreativtante von nebenan schon mit der Bankangestellten drei Häuser weiter und erst recht mit der Bäuerin im Maghreb, über deren Lebensrealität sich von unserer Warte nichts aussagen lasse? Mit diesem Beharren auf Differenz stößt die dekonstruktivistische Wahlfreiheit, die sich so gern als Feindin aller Naturalisierungen gebärdet, in dasselbe Horn wie ihr biologistisches Pendant: Die beruflichen und privaten Entscheidungen der Einzelnen sind in jedem Fall als Selbstverwirklichung zu respektieren. Auf diese Weise mutet es völlig unbedenklich an, wenn eine junge Frau sich im Vollgefühl ihrer Individualität dafür entscheidet, nach dem Abitur Erzieherin zu werden, sich für ein sexistisches Werbeplakat ablichten zu lassen oder eine Liebesbeziehung mit einem um einiges älteren, wohlsituierten Mann einzugehen und ihm – ganz nebenbei, wie es sich eben ergibt – die Bude sauber zu halten. All diese Tätigkeiten sind Sammelbecken weiblicher Tugenden, die die Betreffende in ihrem einsozialisierten Geschlechtscharakter bestätigen und ihrer persönlichen Entwicklung, deren Weichen von vornherein auf Weiblichkeit gestellt worden waren, kaum andere Möglichkeiten zugestehen. Die kulturalistische Freiheit durch Identität mit sich selbst entpuppt sich als Scheinfreiheit, die die patriarchalen Verhältnisse zementiert.

---

11 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Berlin 1956ff., Bd. 1, S. 379.

12 Die Doppelbelastung durch Lohn- und unentgeltliche Haus- und Erziehungsarbeit treibt auch heute viele Frauen in Zustände psychischer und körperlicher Überforderung – noch verschärft vom postmodernen Zwang zur Selbstperfektionierung (siehe Ulrike Heidenreich, *Mütter im 21. Jahrhundert*, SZ vom 20.11.12).

Biologismus wie Dekonstruktivismus behindern ein feministisches Bewusstsein, das zur kritischen Sicht auch der eigenen Lebensverhältnisse aufruft: Muss das so laufen, will ich das wirklich? Welche anderen und besseren Möglichkeiten habe ich? Eine andere deprimierende Konsequenz des bunten Nebeneinanders von beruflichen und geschlechtlichen Identitäten ist der Verlust an Solidarität untereinander, die nötig wäre, um sich gegen patriarchale Zumutungen im Hier und Jetzt zur Wehr zu setzen – nicht nur in der Arbeitswelt, wo Frauen nahezu überall mit sexistischer Diskriminierung zu kämpfen haben, ob es sich dabei um sexuelle Belästigung handelt, um fortdauernde Lohnungleichheit oder die Erwartungshaltung, sich für den Abwasch in der Betriebsteeküche zuständiger zu fühlen als die männlichen Mitarbeiter. Erst der feministische Austausch mit anderen Frauen kann zu der Erkenntnis führen, dass bestimmte Mängel und Unsicherheiten, die der Einzelnen das Leben schwer machen, eben keine individuellen Probleme sind, sondern Widersprüche, die in der weiblichen Subjektivität selbst liegen. Unterschiedliche Erfahrungshorizonte anzuerkennen ist notwendig, darf aber nicht dazu führen, die Einsicht zu Grabe zu tragen, dass alle Differenzen in Arbeits- und Geschlechterverhältnissen letztlich auf dasselbe Verhältnis von Gesellschaft und Natur zurückzuführen sind, das materialistisch und universalistisch zu bestimmen ist. Unvermitteltes Differenzdenken, ob biologistischer oder dekonstruktivistischer Prägung, bietet keine Perspektive der Befreiung: Alles bleibt mit Notwendigkeit, wie es immer schon gewesen ist, die Subjekte können und sollen nicht aus ihrer Haut. Weder das Geschlechterverhältnis noch die durch Lohnarbeit vermittelte Gesellschaft können auf diese Weise angemessen kritisiert werden.

Schluss

Kommen wir zum Schluss noch einmal auf dieses verquickte Verhältnis zurück. Wir haben Geschlecht als Grenzbegriff bestimmt, weil die beherrschte Natur des bürgerlichen Subjekts im patriarchalen Geschlechterverhältnis seine Bewegungsform findet. Geschlecht ist also als Produkt gesellschaftlicher Naturalisierungen zu verstehen, die wiederum aus dem spezifischen Stoffwechselprozess mit der Natur hervorgehen. Insofern sind die Geschlechtscharaktere in erster Linie als gesellschaftlich konstituierte zu kritisieren. Aber genau weil in materialistischer Perspektive das Verhältnis von Gesellschaft und Natur auf den Begriff gebracht werden soll, muss die Natur als etwas von der Gesellschaft Unabhängiges und ihr Entgegengesetztes mitgedacht werden. Passiert das nicht, entziehen wir dem menschlichen Stoffwechselprozess den Boden unter den Füßen. Da zu diesem die Reproduktion der Menschen gehört, ist davon auszugehen, dass auch dem Geschlecht ungesellschaftliche, unverfügbare Momente innewohnen. Weiter ließe sich sagen, dass diese immer etwas mit Fortpflanzung, Gebärfähigkeit und ähnlichen Dingen zu tun haben. Die natürlichen Anteile genau bestimmen zu wollen, ist unmöglich, denn wir haben zur Natur nur einen gesellschaftlich vermittelten Zugang, praktisch durch den Arbeitsprozess und theoretisch durch unsere Begriffe. Trotzdem ist es notwendig, auf den Menschen als Naturwesen zu reflektieren – aber weniger durch Definition als durch Konstellation im Sinne Adornos:

> „Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte."[13]

Zum anderen, und das ist entscheidend, ist ein Mehr an Aussage über mögliche biologische Grundlagen auch gar nicht erstrebenswert. Denn eines sollte klar geworden sein: Der Mensch als „gesellschaftliches Tier" regelt seine Reproduktion innerhalb eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, dem unmittelbaren Naturzusammenhang ist er lange schon entrückt. Jedes Stück (Geschlechts-)Natur ist also gesellschaftlich überformt. Die Problematik des Patriarchats liegt in der Verdrängung ihrer Naturgebundenheit, die das Subjekt als Einzelnes und die Gesellschaft als Ganzes vollziehen müssen, um sich am Leben zu erhalten. Es ist nicht die fälschlicherweise statisch gedachte Natur, die den Menschen ihr ambivalentes Verhältnis zum Körper und die Geschlechtsidentität auferlegt. Die Gesellschaft hat den Naturzwang, der den Menschen einst das Leben erschwerte, verwandelt; niemand ist mehr direkt von biologischen Facts bestimmt. Der Zivilisation wohnt durchaus das Potenzial inne, die Natur dahingehend zu verändern, dass Leiden vermindert wird und sich mehr Glücksmöglichkeiten eröffnen. Wer weiß, inwieweit der Frauenkörper mittels technischer Errungenschaften tatsächlich vom Gebären emanzipiert werden könnte? Schuld daran, dass das Geschlecht noch immer wie ein „gewachsener Fels" (Freud) die Menschheit spaltet, ist der gesellschaftliche Zwangszusammenhang, der veränderbar wäre, jedoch gemeinsam mit der Körpernatur ins Unbewusste verdrängt ist und daher ideologisch verklärt wird. Wenn eine Frau heute noch bei der Geburt stirbt, handelt es sich kaum mehr um den Fluch der (biologischen) Weiblichkeit. Vielmehr sind die gesellschaftlichen Umstände anzuklagen, die derjenigen die heilkundliche Behandlung aus Kosten- oder ideologischen Gründen verweigert haben.

Innerhalb der kapitalistischen Totalität wird es, allen Demokratisierungstendenzen der Geschlechtscharaktere zum Trotz, immer eine Kontinuität in der Subjektstruktur und somit des patriarchalen Geschlechterverhältnisses geben. Das klingt nach einem Widerspruch – aber dieser ist in der Sache selbst zu suchen. Ohne Zweifel wurden seit dem Beginn der bürgerlichen Gesellschaft immer mehr Individuen zu Subjekten vergesellschaftet, die sich dem Kapital unterwerfen mussten, indem sie die eigene Natur verdrängten. Diese Subjektform hat sich vom männlichen Bourgeois auf Proletarier beiderlei Geschlechts, bürgerliche Frauen und schließlich Schwarze ausgeweitet und greift in vielen Teilen der Welt weiter um sich. In dieser Hinsicht stimmt es, dass vor dem Kapital alle gleich sind; und so können dann endlich auch Männer Babyurlaub nehmen und Frauen in der Chefetage einer Aktiengesellschaft sitzen. Denn die dem Kapital innewohnende Demokratisierung reicht so weit, dass sich einerseits die Geschlechtscharaktere erweitern und verändern, und andererseits die Individuen – zumindest in der westlichen Gesellschaft – sich in ihrer flexibilisierten Geschlechtsidentität freier bewegen können. Beides ist unbedingt als Fortschritt zu begrüßen. Aber diese aufklärerische Seite des Kapitals hat den Pferdefuß, dass die Aufhebung des patriarchalen Geschlechterverhältnisses seine Grenze an eben demselben Kapital hat. Denn wie die Selbsterhaltung der Einzelnen vom Kapital abhängt, so ist auch dieses kein perpetuum mobile, sondern stets und ständig auf frische Arbeitskraft angewiesen, um seine endlose Bewegung am Laufen zu halten. Es muss also irgendwen geben, der für die Reproduktion von Arbeitskraft verantwortlich ist: jemanden, der gebiert, kocht, putzt und wäscht, der für Liebe, Begehren, Heimeligkeit zuständig ist, all die Dinge, die sich nur bedingt und unvollständig der Verwertungslogik unterwerfen. In diesem Widerspruch gründet die Notwendigkeit, Weiblichkeit als das

13 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, 1975, S. 164f.

Andere festzuschreiben. Es braucht zum zweckgerichteten autonomen Subjekt ein komplementäres Gegenstück, das sich nicht allein in Berufsgruppen oder im Subjekt selbst verorten lässt; es wird in dem Moment erkoren, wenn am Neugeborenen eine Vulva festgestellt wird.

Das Subjekt braucht einen Anderen – deshalb ist die arbeitsteilige Gesellschaft weiterhin auf die Reproduktion konkreter Männer und Frauen angewiesen. Denn solange die Gesellschaft ihren Reichtum als ungeheure Warensammlung unbewusst vor sich aufstapelt, werden sich die verdrängten Sehnsüchte der geschundenen Subjekte im Bild vom schönen, passiven, verführerischen Naturwesen Frau – so emanzipiert sie auch sei – hartnäckig erhalten.

Anmerkung

Koschka Linkerhand hat am 08.11.2018 in Bremen zum Thema *Kritik des Patriarchats – Was ist materialistischer Feminismus*? refereriert.

https://associazione.wordpress.com/2018/02/05/koschka-linkerhand-kritik-des-patriarchats-was-ist-materialistischer-feminismus/

Wir danken der Autorin, der Koautorin Charlotte Mohs und der Redaktion von *outside the box. Zeitschrift für feministische Gesellschaftskritik* für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck.

associazione delle talpe

Veranstaltungschronik 2007 - 2019

2007

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Einführung in die materialistische Staatstheorie
Wochenendseminar am 10.-11. März 2007

Udo Wolter (Berlin):
Universalistischer Rassismus, getarnt als "Islamismuskritik"?
Die aktuellen Debatten um Islamismus und der postkoloniale Antirassismus
Diskussionsveranstaltung am 15. Juni 2007

TOP Berlin:
Dabeisein ist nicht alles.
Über Globalisierungskritik, den G8-Gipfel und die Kritik daran.
Diskussionsveranstaltung am 22. Juli 2007

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Revolutionstheorie und ihre Kritik. Von Marx bis Holloway.
Diskussionsveranstaltung am 5. Oktober 2007

Lars Stubbe (Hamburg) / Marcel Stötzler (Manchester):
Die Welt verändern, ohne die Macht zu ergreifen.
Eine Einführung in Open Marxism
Diskussionsveranstaltung am 23. Oktober 2007

Martin Cüppers (Berlin):
Halbmond und Hakenkreuz –
Das "Dritte Reich", die Araber und Palästina.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 9. November 2007

2008

Fabian Kettner (rote ruhr uni Bochum):
Zur Kritik der Bewegungstheorie von Hardt/Negri und Holloway.
Diskussionsveranstaltung am 8. Februar 2008

Daniel Kulla (Berlin):
Entschwörungstheorie – Niemand regiert die Welt.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2008

Ingo Elbe (Bochum) / Heide Gerstenberger (Bremen) / Ingo Stützle (Berlin):
Staat und Globalisierung –
Zur Aktualität materialistischer Staatskritik.
Podiumsdiskussion und Tagesseminar am 29. Februar und 1. März 2008

Michael Heinrich (Berlin):
Reine Spekulationssache?
Eine Einführung zu den Institutionen und Logiken der Finanzsphäre
Diskussionsveranstaltung am 27. Juni 2008

Ingo Stützle (Berlin):
Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx
Wochenendseminar am 6.-7. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

TOP Berlin:
Globalisierungskritik und Antikapitalismus von Neonazis.
Zur Kritik des völkischen Antikapitalismus.
Diskussionsveranstaltung am 11. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Bernd Hüttner (Bremen) / Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung zu Geschichte, Theorie und Rezeption des Operaismus.
Tagesseminar am 27. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Associazione delle talpe (Bremen):
Einführung in die Kritik des Antisemitismus
Tagesseminar am 18. Oktober 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Detlev Claussen (Hannover):
Der 9. November – „Reichskristallnacht" oder Novemberpogrom?
Diskussionsveranstaltung am 21. Oktober 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Achim Bellgart (Bremen):
Stadtspaziergang: Das November-Pogrom von 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 8. November 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Tobias Ebbrecht (Berlin):
Im Zeichen des Opfers. Zum Stand der deutschen Vergangenheitsbewältigung
Diskussionsveranstaltung am 28. November 2008

2009

Gunnar Schubert (Dresden):
The Great Dresden Swindle
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 6. Januar 2009

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Marx im Westen. Die Neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965.
Buchpräsentation und Diskussionsveranstaltung am 23. Januar 2009

Bini Adamczak (Berlin):
Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster … und die Rekonstruktion der Zukunft.
Buchpräsentation und Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2009

Michael Heinrich (Berlin):
Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx. Das Kapital Band 1.
Wochenendseminar am 28. Februar – 1. März 2009

Zwi (Frankfurt am Main) / Negator (Hamburg):
Geschichte und Theorie der Situationistischen Internationale.
Wochenendseminar am 21.-22. März 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Heide Gerstenberger (Bremen) / John Kannankulam (Frankfurt am Main):
Krise, Staat und emanzipatorische Intervention.
Diskussionsveranstaltung am 26. März 2009

Warum Israel (Regie Claude Lanzmann)
Filmvorführung am 16. April 2009

Jan Sparsam (Bremen) / Oliver Barth (Bremen):
Kritische Theorie gestern und heute.
Tagesseminar am 23. Mai 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Gruppe never going home (Berlin):
Fragwürdige Traditionslinien.
Stauffenberg und der 20. Juli 1944 im deutschen Erinnerungsdiskurs.
Diskussionsveranstaltung am 9. Juni 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Jüdisches Leben in Bremen.
Fahrradtour am 30. August 2009

Bini Adamczak (Berlin):
Die Russische Revolution und ihre Folgen
Wochenendseminar am 19.-20. September 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Gruppe LeA (Leipzig):
Still not lovin' Germany!
Zur Kritik der deutschen Einheitsfeierlichkeiten
Diskussionsveranstaltung am 21. September 2009

Thomas Ebermann (Hamburg):
Die Geschichte der antinationalen Linken.
Diskussionsveranstaltung am 25. September 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Zur Kritik des Antizionismus.
Tagesseminar am 17. Oktober 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Die Entwicklung rechter Ideologie hin zum Nationalsozialismus
Wochenendseminar am 7.-8. November 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Daniel Schlüter (Hamburg):
Was tun, wo es brennt.
Eine kleine Geschichte des autonomen Antifaschismus
Diskussionsveranstaltung am 13. November 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2010

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Privateigentum – „tief im Wesen des Menschen" begründet?
Zur Entstehung und Kritik des bürgerlichen Eigentumsbegriffs
Diskussionsveranstaltung am 3. Februar 2010

Martin Büsser (Mainz):
Der Junge von nebenan
Buchvorstellung am 5. Februar 2010

Werner Bonefeld (York, Großbritannien):
Kommunismus als Bewegung der Commune?
Der Marxsche Begriff der ursprünglichen Akkumulation und seine Bedeutung für eine kritische Analyse der kapitalistischen Verhältnisse.
Diskussionsveranstaltung am 19. Februar 2010

Richard Gebhardt (Aachen):
Zur Kritik des völkischen Antikapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 8. April 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Kritikmaximierung (Hamburg):
Kunst. Linke. Gesellschaftliche Emanzipation.
Diskussionsveranstaltung am 24. April 2010

Yvonne Robel (Hamburg) / Kathrin Herold (Bremen):
Einführung in die Kritik des Antiziganismus.
Tagesseminar am 15. Mai 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Einführung in Theorien über Faschismus und Nationalsozialismus.
Wochenendseminar am 21.-22. August 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung in die materialistische Staatskritik
Tagesseminar am 26. September 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Detlev Claussen (Hannover):
Deutschland und sein Ethnonationalismus
Diskussionsveranstaltung am 28. September 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Das November-Pogrom von 1938 in Bremen.
Stadtrundgang am 6. November 2010

Achim Bellgart (Bremen):
Die Geschichte der Bremer Räterepublik
Stadtrundgang mam 27. November 2010

Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Die Kritik am Zins – Eine Sackgasse der Kapitalismuskritik
Diskussionsveranstaltung am 11. November 2010

Heide Gerstenberger (Bremen):
Arbeitsverhältnisse im Kapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 10. Dezember 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2011

Sven Ellmers (rote ruhr uni Bochum) / Lothar Peter (Bremen):
Abschied oder Update – Was tun mit dem Klassenbegriff?
Diskussionsveranstaltung am 18. Januar 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Florian Eisheuer (Berlin):
Böse Rasse – Gute Kultur?
Einführung in die Kritik von Rassismus und Kulturalismus.
Tagesseminar am 5. Februar 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Deutschlands Neue Rechte. Angriff der Eliten – Von Spengler bis Sarrazin
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 12. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung in Faschismustheorien.
Wochenendseminar am 16.-17. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Oliver Barth (Bremen) / Bernd Kasparek (München) / Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Von Staats wegen. Konferenz zu Debatten materialistischer Staatskritik.
Tagung am 11. Juni 2011

Jens Benicke (Freiburg):
Von Adorno zu Mao. Über die schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 9. Juli 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Hanning Voigts (Hamburg):
Entkorkte Flaschenpost. Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und der Streit um die neue Linke
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 15. Juli 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 1
Wochenendseminar am 17.-18. September 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Fritz Burschel (Berlin) / Initiative gegen jeden Extremismusbegriff (Leipzig):
Zur Kritik des Extremismusbegriffs.
Diskussionsveranstaltung am 11. November 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Antifaschistischen Frauenblock Leipzig (AFBL) / Hannah Holme (Berlin):
Begriffe von Gewicht. Patriarchat oder heteronormative Matrix?
Diskussionsveranstaltung am 18. November 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Anita Fischer (Frankfurt am Main):
Staat und Geschlechterverhältnisse
Eine Einführung in die zentralen Debatten einer feministisch-gesellschaftstheoretischen Staatstheorie.
Diskussionsveranstaltung am 2. Dezember 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Robin Stoller (Berlin):
Staat, Ökonomie und Geschlecht – Zur (Re-)Produktion von Geschlechterverhältnissen im Kapitalismus.
Tagesseminar am 10. Dezember 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2012

Moritz Zeiler (Bremen) / Oliver Barth (Oldenburg):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchtentlicher Lektürekurs von Februar – Dezember 2012

Martin Wassermann (Berlin):
Von Nazi-Ufos zum 11. September – Zur Kritik am Verschwörungsdenken. Diskussionsveranstaltung am 2. März 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Thorsten Mense (Göttingen):
Nationale Befreiung oder Befreiung von der Nation?
Diskussionsveranstaltung am 16. März 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Sekundärer Antisemitismus – ein Erklärungsansatz für Israel-

Feindschaft in der Linken?
Diskussionsveranstaltung am 27. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Hendrik Wallat (Hannover):
Einführung in den Fetischbegriff bei Marx
Diskussionsveranstaltung am 26. Juni 2012

Valeria Bruschi / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 1
Wochenendseminar am 13.-14. Oktober 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Barbara Umrath (Köln):
Kritische Theorie und Feminismus
Diskussionsveranstaltung am 19. Oktober 2012

Achim Bellgart (Bremen):
Das November-Pogrom vom 9. November 1938 in Bremen.
Stadtrundgang am 8. November 2012

Janne Mende (Berlin):
Kulturalismus und Universalismus
Diskussionsveranstaltung am 23. November 2012

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 2 und Band 3
Wochenendseminar am 1. -2. Dezember 2012

2013

Oliver Barth (Oldenburg) / Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2013

Peter Bierl (Dießen am Ammersee):
Schwundgeld, Freiwirtschaft und Rassenwahn. Kapitalismuskritik von rechts – Der Fall Silvio Gesell
Diskussionsveranstaltung am 2. Februar 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Claudia Barh (München):
Über alles in der Welt – Esoterik und Leitkultur. Einführung in die Kritik der Esoterik.
Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Ingo Elbe (Bremen):
Lesarten der Marxschen Theorie. Eine Einführung.
Diskussionsveranstaltung am 24. Mai 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation und die Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 5. Juni 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Pia Garske (Berlin):
Marx und Geschlechterverhältnisse – von weißen Flecken, Nebenwidersprüchen und feministischen Interventionen.
Diskussionsveranstaltung am 19. Juni 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Raban Witt (Bremen):
„... daß jeder Satz nicht nur sprach, sondern wie ein Schuß traf.“ (Stalin über Lenin) – Zur Kritik Lenins
Diskussionsveranstaltung am 18. Oktober 2013

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Einführung in die Kritik des Antisemitismus
Tagesseminar am 2. November 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 7. November 2013

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Schulen für Arier
– Zur Kritik an Waldorfpädagogik und Anthroposophie
Diskussionsveranstaltung am 10. Dezember 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2014

Oliver Barth (Oldenburg) / Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2014

associazione delle talpe (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2-3
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2014

Ingo Elbe (Bremen):
Die fortwährende Bedeutung des Kronjuristen des Nationalsozialismus – Über Carl Schmitts faschistischen Begriff des Politischen und seine Nachwirkung in der Gegenwart
Diskussionsveranstaltung am 16. Januar 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Kritische Geschichte der Bremer Böttcherstraße
Stadtführung am 16. Februar 2014

Volker Weiß (Hamburg):
Kritischer Abriss zur Geschichte des Konservatismus
Diskussionsveranstaltung am 18. März 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Making anarchism a threat again? Eine kritische Auseinandersetzung mit aktuellen anarchistischen Debatten
Diskussionsveranstaltung am 3. Juni 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

associazione dell talpe (Bremen):
80 Millionen Hooligans. Deutsche Zustände im Fokus antinationaler und antideutscher Kritik
Tagesseminar am 18. Oktober 2014

Frank Apunkt Schneider (Bamberg):
Deutschpop, halt´s Maul!
Für eine Ästhetik der Entkrampfung ...
Diskussionsveranstaltung am 7. November 2014

Heribert Schiedel (Wien):
Marx und die „Judenfrage" – Chancen und Grenzen der Kritik der politischen Ökonomie zur Erklärung des Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 21. November 2014

Heribert Schiedel (Wien):
Kritische Antisemitismustheorien
Tagesseminar am 22. November 2014

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 6.-7. Dezember 2014

2015

Oliver Barth (Oldenburg) / Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2015

associazione delle talpe (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2-3
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2015

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Grüne Braune – Umwelt-, tier- und Heimatschutz von rechts
Diskussionsveranstaltung am 13. Februar 2015
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Rainer Trampert (Hamburg):
Europa zwischen Weltmacht und Zerfall
Diskussionsveranstaltung am 13. märz 2015

Klaus Thörner (Oldenburg):
„Arbeit macht frei" – Über den Zusammenhang von deutschem Arbeitswahn und Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 24. April 2015
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Horst Pankow (Berlin):
„Kraft der Negation"? –
Anmerkungen zur Geschichte der antideutschen Linken
Diskussionsveranstaltung am 08. Mai 2015

associazione delle talpe (Bremen):
Kritik der Nüchternheit – Eine praxisorientierte Einführung
Party - 10 Jahre associazione delle talpe am 12. Juni 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Befreiung heute. Das emanzipationstheoretische Denken bei und im Anschluss an Marx
Diskussionsveranstaltung am 30. Oktober 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Revolutionäres Denken nach der Oktoberrevolution: Korsch und Lukacs
Tagesseminar am 31. Oktober 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Krisentheoretische Diskussionen während und nach der Weltwirtschaftskrise: Pannekoek und Mattick
Tagesseminar am 1. November 2015

Klaus Bittermann (Berlin):
Eike Geisel – Die Wiedergutwerdung der Deutschen
Buchvorstellung am 13. November 2015

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 28.-29. November 2015

2016

Moritz Zeiler / Tobias Schweiger (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2016

Mikko Linnemann (Berlin):
Triumph des guten Willens
Filmvorführung und Gespräch mit dem Regisseur Mikko Linnemann am 14. April 2016

Christine Kirchhoff (Berlin):
Das „Gerücht über die Juden" - Zur (Psycho-)Analyse von Antisemitismus und Verschwörungstheorie
Diskussionsveranstaltung am 29. April 2016

Volker Weiß (Hamburg):
Islamfaschismus – Sinn und Grenzen eines Begriffs
Diskussionsveranstaltung am 25. Mai 2016

Thomas Ebermann (Hamburg):
Mit Keynes für Deutschland – Zur Kritik an Keynesianismus, Nationalismus und Querfrontstrategien
Diskussionsveranstaltung am 4. Juni 2016

Ulrich Schuster/Lydia Jacobi (Leipzig):
Konsumkritik – subversive Praxis oder kapitalistische Selbstoptimierung?
Diskussionsveranstaltung am 21. Oktober 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Ingo Stützle (Berlin):
Staatsverschuldung als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie
Diskussionsveranstaltung am 25. November 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi (Potsdam) / Ingo Stützle (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 26.-27. November 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Heide Gerstenberger (Bremen):
Markt und Gewalt –
Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus
Buchvorstellung am 2. Dezember 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2017

Moritz Zeiler / Tobias Schweiger (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2017

Ingo Elbe (Bremen):
Kritik des Linkspopulismus – Die postmoderne Querfront am Beispiel ihrer Vordenker_innen Chantal Mouffe und Ernesto Laclau
Diskussionsveranstaltung am 31. März 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Kritik des Rechtspopulismus – Die autoritäre Revolte, die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes
Buchvorstellung am 28. April 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Lothar Galow-Bergemann (Stuttgart):
Kritik des Islamismus –
Schwierigkeiten linker auseinandersetzungen
Diskussionsveranstaltung am 12. Mai 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Karina Korecky (Hamburg):
Kritik des Patriarchats – Was ist materialistischer Feminismus?
Diskussionsveranstaltung am 9. Juni 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi (Potsdam) w/ Ozeni Athanasiadou (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 11.-12. November 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2018

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2018

Andreas Peham (Wien):
Kritik des Rassismus
Diskussionsveranstaltung am 16. März 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Andreas Peham (Wien):
Kritik des Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 17. März 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Kritik des Staates
Diskussionsveranstaltung am 6. April 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Sama Maani (Wien):
Kritik des Kulturrelativismus – Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten und die eigene auch nicht
Diskussionsveranstaltung am 20. April 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Koschka Linkerhand (Leipzig):
Kritik des Patriarchats – Was ist materialistischer Feminismus?
Diskussionsveranstaltung am 8. November 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 11. November 2018

Valeria Bruschi (Potsdam) / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 17.-18. November 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Vorschau 2019

Franziska Krah (Berlin):
Kritik des Antisemitismus – Die Geschichte der Protokolle der Weisen von Zion und ihrer Kritik
Diskussionsveranstaltung am 11. Januar 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2019

Katharina König (Jena):
Kritik deutscher Zustände – Geschichte des Natioanlsozialistischen Untergrunds
Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Kritik des Sozialdarwinismus – Wie Menschen zur Schnecke gemacht werden
Diskussionsveranstaltung am 22. März 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Thomas Ebermann (Hamburg) / Thorsten Mense (Leipzig):
Kritik der Heimat
Diskussionsveranstaltung am 12. April 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Veröffentlichungen

Staatsfragen –
Einführungen in materialistische Staatskritik
rls paper 2009
Mit Beiträgen von Ingo Elbe, Heide Gerstenberger, Michael Heinrich, John Kannankulam, Birgit Sauer, Ingo Stützle, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit –
Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion
rls paper 2010
Mit Bieträgen von Werner Bonefeld, Ingo Elbe, Richard Gebhardt, Michael Heinrich, Olaf Kistenmacher, Lars Meyer, Lothar Peter, Nadja Rakowitz, Udo Wolter, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit II –
Kritik in Zeiten zerstörter Illusionen
rls paper 2012
Mit Beiträgen von Bini Adamczak, Antifaschistischer Frauenblock Leipzig, Jens Benicke, Fritz Burschel, Barbara Fried, Olaf Kistenmacher, Thorsten Mense, Hanning Voigts, Hendrik Wallat, Martin Wassermann

Maulwurfsarbeit III
rls paper 2015
Mit Beiträgen von Claudia Barth, Peter Bierl, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Andreas Peham, Frank Apunkt Schneider, Rainer Trampert, Barbara Umrath, Volker Weiß.

Maulwurfsarbeit IV
Mit Beiträgen von Sina Arnold, Oliver Barth, Peter Bierl, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Lothar Galow-Bergemann, Heide Gerstenberger, Jan Hoff, Christine Kirchhoff, Olaf Kistenmacher, Koschka Linkerhand, Sama Maani, Charlotte Mohs, Andreas Peham, Ulrich Schuster, Ingo Stützle, Klaus Thörner, Volker Weiß, Moritz Zeiler

Mehr Informationen über bisherige und geplante Veranstaltungen von associazione delle talpe unter:
talpe.org

Druck dank freundlicher Unterstützung von:

AStA der Universität Bremen
AStA der Universität Hannover
AStA der Universität Oldenburg
AStA der Universität Osnabrück
Fakultätsvertretung Geisteswissenschaften der Universität Wien
Fakultätsvertretung Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien
Rosa- Luxemburg-Initiative - Die Rosa-Luxemburg-Stiftung in Bremen
StuRa der Universität Leipzig - Referat für Referat für Antirassismus, Beauftragte für Antifaschismus.







ASSOCIAZIONE DELLE TALPE